JEAN ZIEGLER

RETOURNEZ LES FUSILS !

CHOISIR SON CAMP

ÉDITIONS DU SEUIL
25, bd Romain-Rolland, Paris XIVe

JEAN ZIEGLER

RETOURNEZ LES FUSILS !

CHOISIR SON CAMP

ÉDITIONS DU SEUIL
25, bd Romain-Rolland, Paris XIVe

Le présent ouvrage est une nouvelle édition, revue et remaniée, du volume paru pour la première fois, sous le titre *Retournez les fusils ! Manuel de sociologie d'opposition*, aux Éditions du Seuil en 1980.

ISBN 978-2-02-118617-8

© Éditions du Seuil, 1980, 1981 et octobre 2014, pour la nouvelle édition

www.seuil.com

Ce livre est dédié à la mémoire de

Joaquim Câmara Ferreira, dit « Toledo »,
Pierre Goldman,
Amílcar Cabral,
Michèle Fierk
et Georges Politzer,
assassinés pour leurs idées et leur combat,
de Christine Daure-Serfaty,
Roger Girod,
Daly Belgasni,
Hans Walter Koenig
et Manuel Fernández-Cuesta.

AVANT-PROPOS

Une nuit à Olinda

J’ai appris une chose et en mourant je sais
Qu’elle vaut pour chacun de vous :
Vos bons sentiments, que signifient-ils
Si rien n’en paraît en dehors ? Et de votre savoir, qu’en est-il,
S’il reste sans conséquences ?

[…]

Je vous le dis :
Souciez-vous, en quittant ce monde,
Non d’avoir été bons, cela ne suffit pas,
Mais de quitter un monde bon !

Bertolt BRECHT,
Sainte Jeanne des abattoirs[1]

Je me souviens d’une nuit fraîche à Olinda, presqu’île constellée d’églises baroques, de tavernes, de couvents et de bidonvilles qui s’étire au bord de la lagune au nord de Recife (Nordeste du Brésil).

Croulant sous les bouteilles de vin blanc portugais, les plats de *camarões*, de poulet *assado*, notre table était placée face à la porte. Les hommes, les femmes – bourgeois et militaires de Recife, curés d’Olinda, marchands de la Paraíba, propriétaires de canne à sucre du littoral, éleveurs du Nord – allaient et venaient, claquant les portes de leurs limousines Itamaraty et s’interpellant bruyamment d’une table à l’autre.

Brusquement, à côté de moi, surgit un petit bonhomme de 9 ou 10 ans, l’âge de mon petit-fils, la hanche désarticulée, boitant – sa main me touche le bras. Il tend la traditionnelle boîte de conserve remplie de noix blanches que les mendiants de Recife vendent aux clients des tavernes. Le consul honoraire de

Suisse, grand propriétaire de plantations de canne à sucre dans la vallée du Caribé, qui préside notre table, jette quelques centavos aux pieds du petit. Voyant mon désarroi, il me sert la rengaine que les maîtres du Nord destinent traditionnellement aux Européens de passage : « Ce petit Caboclo est mon ami ; il est heureux, vous savez : il gagne quelques sous, s'achète des haricots, un peu de riz chez le marchand ambulant puis s'endort sous un porche. Il n'a besoin ni d'école ni de travail régulier. Ah ! Être libre comme lui… ! »

Jamais je n'oublierai les yeux du gosse. Je me levai sous un prétexte quelconque et retrouvai l'enfant dehors, assis sur les rochers bordant la mer. Il s'appelait Joaquim. Il n'avait pas de haine, mais l'angoisse l'étouffait. Son histoire était banale : son père, coupeur de canne migrant, tuberculeux, au chômage depuis deux ans, ses quatre petits frères et sœurs et sa mère malade l'attendaient depuis le matin dans une hutte du bidonville, de l'autre côté de la lagune. Le gain des quelques noix vendues durant la nuit constituait le seul revenu de la famille.

Joaquim avait les yeux fiévreux, il était tenaillé par la faim. Le cuisinier passa la tête par une fenêtre de la taverne : je lui demandai de servir un repas à l'enfant sur les rochers. Lorsque les plats arrivèrent, Joaquim saisit un vieux journal, l'étala sur la pierre. De ses doigts tremblants, il y vida l'un après l'autre les plats – riz, poulet, *feijão*, *caruru*, laitue, gâteaux –, ficela le paquet et disparut dans la nuit. Oubliant sa propre faim, il allait porter ces aliments à sa mère, son père, ses frères et ses sœurs.

Je rentrai à la taverne, repris ma place à table, opinai aux âneries du consul ; bref, je retrouvai mon rôle de professeur, de député (je l'étais à l'époque) de passage à Olinda.

Pourquoi n'ai-je pas interrompu mon voyage ? Pris la route du bidonville ? Cherché Joaquim et sa famille ? J'avais vu le gouverneur le matin, le maire à midi, j'avais des amis à Recife. J'aurais pu, en refusant de quitter la ville, trouver du travail au père, un hôpital pour la mère, une bourse d'études pour Joachim. J'aurais « perdu » une semaine, un mois. Je ne l'ai pas fait. Pourquoi ? Parce que j'avais un horaire à tenir, des rendez-vous à respecter, un rôle social à jouer, des rapports à écrire, des recherches à mener.

« Une conscience coupable est un ennemi vivant », rappelle Jean-Paul Sartre. Fiodor Dostoïevski a bataillé toute sa vie contre cet « ennemi vivant ». Dans son roman *Les Frères Karamazov* (1880), il écrit ce dialogue :

Ivan KARAMAZOV : Il fait bon vivre et je vis, fût-ce à l'encontre de toute logique ! Je ne crois pas à la valeur de l'ordre qui régit le monde. Mais j'aime les tendres feuilles des arbres, toutes gluantes, quand elles poussent au printemps ; j'aime le ciel bleu, j'aime aussi certains hommes, sans même savoir pourquoi ; et – le croirais-tu ? – l'enthousiasme me prend à la vue des actes de courage et d'héroïsme humains auxquels j'ai pourtant cessé de croire depuis longtemps ; je continue de les vénérer par la force d'une habitude qui m'est chère.

ALIOCHA : C'est cela, Ivan, aimer la vie, sans souci de la logique. C'est ainsi seulement qu'on finit par en découvrir le sens. Tu tiens la moitié de la vérité puisque tu veux vivre. Il ne reste plus qu'à conquérir l'autre moitié et tu seras sauvé[2].

Comme Ivan Karamazov, je refuse intellectuellement l'ordre de ce monde. Mais, comme lui, je m'y suis installé. J'accepte implicitement sa normalité. Je la reproduis par ma pratique quotidienne.

Nous sommes des mutilés volontaires. Comme des millions d'êtres, je vis constamment contre moi-même. Faire ce qu'on veut et vouloir ce qu'on fait est la chose la plus difficile au monde. Personne n'a la théorie juste de sa pratique, tous, nous pratiquons – à des degrés divers – le double discours, donc le mensonge, l'illusion complice, la tromperie volontaire. Nos chaînes, nous les forgeons nous-mêmes, inlassablement, avec énergie et application. Nos rôles sociaux, nous les exécutons, les produisons, les reproduisons, comme des rituels de conjuration, comme si la liberté, l'imprévisible rencontre avec autrui recelaient pour nous d'inavouables menaces. Or ces rôles nous étouffent, nous garrottent lentement. À la racine de nos têtes, des chaînes sont rivées qui nous empêchent de penser, de regarder, de marcher, de rêver, de sentir librement.

Aliocha a raison : l'homme n'existe, ne se constitue, ne grandit, ne s'épanouit qu'à l'aide d'autres hommes. Le mystère de la relation dépasse de beaucoup le mystère de l'être. Il ne suffit pas d'aimer la vie pour découvrir son sens. Ce sens ne se révèle pas comme une pierre sur laquelle on bute en marchant. Le sens se produit, se crée, se donne. Il naît du don de ce que je n'ai pas, dans la relation libre avec autrui. Or un ordre social qui n'est pas fondé sur des relations de réciprocité, de complémentarité entre les hommes, mais sur des rapports de domination, d'exploitation, est un ordre condamné.

Pourquoi l'aliénation ? Pourquoi cette occultation volontaire des fantastiques richesses de création, de désirs que possèdent chacun et chacune d'entre nous ?

Pourquoi, en ce début du XXIe siècle, nous, hommes et femmes d'Occident, qui avons conquis de formidables privilèges – des libertés, des droits contre l'arbitraire –, qui avons vaincu la pénurie, percé le mystère de l'univers, des étoiles, de l'atome, de la vie, fait reculer de plusieurs décennies la mort, sommes-nous incapables de briser le carcan de nos rôles, d'accueillir dans la liberté et l'amour l'imprévisible rencontre, de donner, enfin, un sens collectif à nos vies ?

Mon livre tente de répondre à quelques-unes de ces questions. Il contient des armes que je crois utiles pour comprendre notre situation et indiquer les voies d'action pour sa transformation.

Certains des chapitres de ce livre ont été publiés une première fois en 1980 comme manuel de sociologie d'opposition, je l'ai repris, augmenté, actualisé pour contribuer à mobiliser aujourd'hui la nouvelle société civile planétaire.

Depuis trente ans, le monde a radicalement changé.

Avec l'implosion de l'Empire soviétique en août 1991, la bipolarité planétaire des sociétés étatiques a disparu. Dans les ruines de l'ancien monde s'est fait jour une tyrannie nouvelle : celle qu'exercent les oligarchies du capital financier globalisé.

La faim et la misère sont de retour en Europe. Selon l'UNICEF, en 2013, 11 % des enfants espagnols en dessous de 10 ans ont été gravement et en permanence sous-alimentés. Dans les 28 États de l'Union européenne, le chômage permanent (*Sockelarbeitslosigkeit* en allemand) touche 30,2 millions d'hommes, de femmes, d'adolescents. Il afflige tout particulièrement les jeunes de moins de 25 ans.

Les formidables espérances levées par les luttes de libération anticoloniales au siècle passé sont retombées. En Afrique noire, en Amérique centrale, dans plusieurs pays d'Asie, ces luttes n'ont donné naissance qu'à des États-croupions, privés de réelle souveraineté, ravagés par la corruption et la misère.

Le préambule de la Charte des Nations unies, adoptée en juin 1945, s'ouvre par ces mots : « Nous, peuples des Nations unies, résolus à préserver les générations futures du fléau de la guerre qui, deux fois en l'espace d'une vie humaine, a infligé à l'humanité d'indicibles souffrances […]. » Or les guerres sont de retour, effroyables, après celles de l'ex-Yougoslavie, des Balkans, de l'Afghanistan et de l'Irak, elles ravagent aujourd'hui la Syrie, la Palestine, le Yémen, l'est du Congo, le sud et l'ouest du Soudan, la République

centrafricaine, la Birmanie, les Philippines, l'Ukraine – et tant d'autres régions du monde.

La nation pluriethnique, laïque, multiculturelle est une conquête de civilisation. Elle est aujourd'hui menacée dans son existence même par des spectres effrayants qui se sont levés et ont pris corps : le djihadisme, les intégrismes chrétiens, judaïques, hindous, bouddhistes, le racisme violent et des obscurantismes de toutes sortes, ennemis de la raison. Dans nombre de pays occidentaux, les partis antidémocratiques d'extrême droite progressent à chaque élection et dénaturent la conscience collective.

Entre l'homme et la nature, pourtant, les rapports se sont modifiés. Une conscience nouvelle de la précarité de la vie sur terre, de la finitude des ressources naturelles a surgi.

Mais partout les droits de l'homme, cette conquête fondamentale qu'on croyait définitive au sortir de la boucherie de la Deuxième Guerre mondiale, sont piétinés. Le droit à l'alimentation, à l'habitat, au travail, à la santé, à l'intégrité physique, à la migration sont massivement violés, chaque jour, sur les cinq continents.

La pratique de la torture sur les êtres humains est redevenue légitime. Elle est déclarée « nécessaire » et même « inévitable », non seulement par des gouvernements dits « voyous », mais aussi en vertu d'un décret pris par l'avant-dernier président des États-Unis d'Amérique[3].

Le philosophe écossais du XVIII^e^ siècle Edmund Burke a écrit : « *All that evil needs to triumph is the silence of good men* » (« Tout ce dont le mal a besoin pour triompher, c'est le silence des gens de bien »).

Quand tout le monde se tait, détourne le regard, refuse d'entendre, demeure passif, invoque la fatalité, l'état normal et inévitable des choses, « l'homme de bien » se doit de questionner, d'enquêter, de découvrir les causes, les intérêts en jeu, les responsabilités, de désigner les coupables, de mettre au jour les stratégies économiques, politiques et sociales qui fracassent les vies. Il se doit de fournir des armes à celles et ceux qui veulent changer le monde.

Régis Debray résume ainsi mon propos : « La tâche de l'intellectuel n'est pas de distribuer des aménités, mais d'énoncer ce qui est. Son propos n'est pas de séduire, mais d'armer. »

Voici la structure du livre.

Je tente d’abord de répondre à la question : à quoi sert un intellectuel ? Aucun savoir n’est neutre. Comme toute science, la sociologie est un outil qui libère ou opprime. Nous verrons ensuite comment naissent les inégalités parmi les hommes. Les troisième et quatrième chapitres tentent de montrer l’origine et la fonction des idéologies d’une part, de la science d’autre part. Les hommes ne sont jamais ce qu’ils croient être. L’aliénation des consciences a fait, ces trente dernières années, de formidables progrès. C’est ce dont traite le cinquième chapitre. L’État fait l’objet du sixième chapitre, la nation du septième. Le huitième traite de savoir comment naît et se produit la société. Le neuvième fait place aux peuples du silence.

Toute pensée s’enracine dans un champ culturel, intellectuel qui lui préexiste. Je dirai de qui je suis l’héritier, qui a nourri et nourrit encore ma pensée. Je dirai aussi quelles sont les convergences, les refus qui me relient ou m’opposent à ceux qui m’ont précédé sur la route, à ceux qui ont cheminé et cheminent encore à mes côtés.

Je montrerai en conclusion l’espérance qui habite ce livre. Un nouveau sujet historique est en train de naître : la nouvelle société civile planétaire. Elle vise la destruction de l’ordre cannibale du monde. Mon livre veut armer son combat.

Retournez les fusils ! relève aussi de l’autobiographie intellectuelle. Pendant quatre décennies, j’ai été professeur de sociologie dans des universités africaines, brésiliennes, françaises, mais surtout et plus intensément à l’université de Genève. Je m’interroge sur l’utilité de ma pratique professionnelle. Ce livre tente d’en débusquer le sens.

Aujourd’hui, pour la première fois dans l’histoire de la planète, le manque objectif de biens matériels indispensables à la survie élémentaire des hommes est vaincu.

Karl Marx est décédé paisiblement dans l’unique fauteuil de son modeste appartement de Londres, le 14 mars 1883. Jusqu’à son dernier souffle, il sera resté convaincu que le manque objectif – le couple maudit du maître et de l’esclave luttant entre eux pour le contrôle de biens insuffisants pour couvrir les besoins élémentaires de tous les hommes – allait encore accompagner l’humanité pendant des siècles. Toute sa théorie sur la lutte des classes, la division internationale du travail, le caractère épiphénoménal de l’État est basée sur cette hypothèse de la permanence du manque objectif de biens. Or, sur ce point, Marx s’est trompé. Depuis sa mort, l’humanité a connu une formidable succession de révolutions scientifiques, technologiques, électroniques, industrielles, qui ont

potentialisé d'une manière extraordinaire et totalement imprévisible les forces de production à l'œuvre sur la planète. Le manque objectif a bel et bien été vaincu.

Je ne donne ici qu'un seul exemple : le massacre quotidien par la faim dont les victimes tombent chaque année par dizaines de millions. Aujourd'hui, pour la première fois dans l'histoire, le problème ne se pose plus en termes d'inadéquation de la production rapportée à la population mondiale, mais de la scandaleuse impossibilité, pour de larges fractions d'êtres humains, d'accéder, par manque de moyens financiers, à une nourriture par ailleurs disponible en abondance.

Rappelons-nous la Déclaration des droits de l'homme la plus ancienne, la plus lumineuse, celle qui fut directement inspirée par Jean-Jacques Rousseau et son *Contrat social*, celle qu'adoptèrent les révolutionnaires américains à Philadelphie au matin du 4 juillet 1776. Elle figure comme préambule à la proclamation de l'indépendance des États-Unis. Thomas Jefferson et Benjamin Franklin en furent les rédacteurs. Extraits :

« Nous tenons les vérités suivantes pour évidentes par elles-mêmes : tous les hommes ont été créés égaux ; le Créateur leur a conféré des droits inaliénables, dont les premiers sont : le droit à la vie, le droit à la liberté, le droit au bonheur […].

C'est pour s'assurer de la jouissance de ces droits que les hommes se sont donné des gouvernements dont l'autorité devient légitime par le consentement des administrés […].

Lorsque ce gouvernement, quelle que soit sa forme, s'éloigne de ces buts, le peuple a le droit de le changer ou de l'abolir, et d'établir un nouveau gouvernement en le fondant sur ces principes et en l'organisant en la forme qui lui paraîtra la plus propre à lui donner sécurité et bonheur[4]. »

En 1776, le droit de l'homme à la recherche de son bonheur relevait de l'utopie. Les biens disponibles sur la planète n'étaient tout simplement pas suffisants pour satisfaire les besoins élémentaires de tous. Aujourd'hui, en revanche, ce droit pourrait devenir réalité pour tous les êtres humains sous quelque latitude que ce soit, dans quelque société qu'ils vivent. J'ajoute une précision : je parle ici des besoins matériels et des biens matériels pour les couvrir. Les malheurs immatériels – la solitude, le chagrin d'amour, le deuil, le désespoir – relèvent d'une autre logique. Mais j'insiste : les souffrances matérielles, elles, qui affligent des centaines de millions de nos contemporains,

pourraient être abolies demain matin.

Nous vivons dans un monde absurde. Chacun de nous, en quelque lieu qu'il se trouve, à quelque société qu'il appartienne, peut contribuer à le contester et finalement à le détruire.

Mon livre ne prétend évidemment pas dresser l'inventaire de toutes les luttes contre l'aliénation actuellement en cours ni fournir la liste complète des concepts d'une critique sociale radicale disponibles. Il ne présente que ceux qui sont directement liés à ma propre pratique scientifique et politique, donc liés aux combats pratiques et théoriques pour l'émancipation des hommes auxquels j'ai voulu et veux encore prendre part. En ce sens, ce livre traduit une expérience dont je ne veux pas retrancher la part irréductiblement contingente et subjective.

Toute recherche du sens de la société, de l'histoire, de la vie des hommes ne peut être qu'une aventure collective. Elle a lieu dans et par les luttes pratiques et théoriques dont nous sommes à la fois les acteurs et les enjeux. Chacun de nous, l'auteur comme le lecteur, est le produit concret d'une dialectique complexe entre le particulier et le général. Le goût de la totalité, la recherche du sens sont innés à tout homme. C'est dans la mesure où mon livre y contribue qu'il peut répondre au désir du lecteur, qu'il devient un travail partagé et qu'il reçoit sa légitimité.

Notes

1. *Théâtre complet*, t. II, trad. de l'allemand par Gilbert Badia avec la collab. de Claude Duchet, Paris, L'Arche, 1974, p. 341.

2. Fiodor Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, Lausanne, Éditions Rencontre, 1961, vol. I, p. 414-415.

3. Par un *executive order* de juin 2004, George W. Bush a, en effet, retiré la signature américaine de la Convention des Nations unies interdisant la torture et autres traitements inhumains, au motif que « le président américain a l'autorité constitutionnelle de mener une campagne militaire pour protéger le peuple américain […] ». C'est ainsi que l'interdiction de la torture ne s'applique plus lors des interrogatoires se déroulant sous l'autorité du commandant en chef (« *The prohibition against torture must be construed as inapplicable to interrogation undertaken pursuant to his commander-in-chief authority* »).

4. *In* Charles Secrétan, *Les Droits de l'humanité*, Paris, Félix Alcan, 1980. Le « droit au bonheur » traduit l'expression originale *pursuit of happiness* (littéralement le droit à la « recherche du bonheur »). C'est la Déclaration de la Constitution de l'État de Virginie, rédigée lorsque éclata la guerre d'Indépendance, qui l'évoqua la première.

CHAPITRE PREMIER

À quoi sert un intellectuel ?

Apprends ce qui est le plus simple
Il n'est jamais trop tard
Pour ceux dont le temps est venu !
Apprends l'ABC, cela ne suffit pas, pourtant
Apprends-le ! Ne te laisse pas rebuter,
Commence ! Tu dois tout connaître.
Tu dois devenir celui qui dirige.

[…]

Apprends, homme à l'hospice !
Apprends, homme en prison !
Apprends, femme en ta cuisine !
Apprends, femme de soixante ans !
Tu dois devenir celle qui dirige.
Trouve l'école, sans-abri !
Procure-toi le savoir, toi qui as froid !
Toi qui as faim, jette-toi sur le livre : c'est une arme.
Tu dois devenir celui qui dirige.
N'aie pas peur de poser des questions, camarade !

[…]

Ne te fie pas à ce qu'on dit,
Vois par toi-même !
Ce que tu ne sais pas par toi-même,
Tu ne le sais pas.
Vérifie l'addition,
Tu dois la payer.
Pose le doigt sur chaque article,
Demande : comment se fait-il qu'il est ici ?
Tu dois devenir celui qui dirige.

Bertolt BRECHT, *Éloge de l'instruction*[1]

Durant les années 1935-1936, Georges Politzer donnait, à l'Université ouvrière de Paris, un cours intitulé *Principes élémentaires de philosophie*. L'Université ouvrière fut dissoute en 1939. Politzer, résistant antifasciste, communiste militant, tomba sous les balles d'un commando d'exécution nazi. Après la Libération de la France, un ancien étudiant, Maurice Le Goas, publia les notes qu'il avait prises au cours de Politzer.

Politzer ne concevait pas qu'il pût exister une division institutionnelle du savoir : son cours s'adressait à toutes les catégories professionnelles d'hommes et de femmes, à toutes les classes d'âge qui, par leur action et leur pensée, témoignaient de leur volonté de changer une société injuste. Son exposé devait donc être intelligible pour tous – sous peine de ne l'être pour personne… Comme le dit Maurice Le Goas, le cours devait donner aux travailleurs, jeunes et vieux, manuels et intellectuels, « une méthode de raisonnement qui leur permette de comprendre notre temps et de guider leur action, aussi bien dans leur technique que dans le domaine politique et social[2] ». Le cours de Politzer reste pour moi un modèle d'action pédagogique.

En présentant ici les principes élémentaires d'une sociologie d'opposition radicalement critique, je souhaiterais pouvoir contribuer d'une manière aussi efficace que possible au progrès de la justice et à celui de la conscience que les hommes ont de leur force.

Chaque société se parle d'elle-même à elle-même. Chaque homme a sur lui-même et sur les autres des opinions multiples. Les représentations collectives, individuelles, les images que les hommes se font de leur existence forment la superstructure de la société. Leur situation matérielle vécue, les forces productives et l'outillage qui la gouvernent forment son infrastructure. Entre les images et la réalité, entre la superstructure et l'infrastructure, il y a des rapports à la fois complémentaires et antinomiques. Ces rapports sont constitutifs de toute société.

Il n'existe de sociologie que celle qui refuse tout *instituant métasocial* : c'est Alain Touraine qui, en 1973, dans son ouvrage fondateur *Production de la société*, formule la première et jusqu'à présent la plus convaincante théorie sur les instituants métasociaux[3]. Un instituant métasocial, tel qu'Alain Touraine le définit, procède d'une instance qui se situe au-delà du champ de réalité de la société. Les pouvoirs prétendent, par ces instances, légitimer des significations, imposer des pratiques, régler des conduites.

Dans l'histoire des sociétés, le recours aux instituants métasociaux – c'est-à-

dire à des instances situées au-delà du champ de réalité de la société – a été constant. Ils ont servi et servent toujours à justifier des interprétations, à imposer des pratiques, à régler des conduites, à instituer des « vérités » immuables et a-historiques et, en dernière analyse, à garantir la permanence des pouvoirs en place.

Les instituants métasociaux sont au fondement de la production de tous les ordres sociaux. En voici trois exemples, dont deux sont choisis dans l'histoire de la société française, le troisième dans l'actualité de la société mondiale.

Premier exemple : Saint Louis, dont le règne au XIII^{e} siècle marqua l'apogée de la monarchie capétienne, utilisait pour légitimer son pouvoir la formule « Louis, par la grâce de Dieu, roi de France ». L'instituant métasocial de son pouvoir renvoie à l'idéologie religieuse. Le roi recevait son pouvoir de Dieu, par l'intermédiaire de la bureaucratie ecclésiale. Le premier sacre d'un roi de France fut celui de Pépin le Bref. Il fut sacré une première fois en 751 par une assemblée d'évêques du royaume réunie à Soissons, une seconde fois en 754 à Saint-Denis par le pape Étienne II. Le dernier sacre d'un roi de France fut celui de Charles X, en 1825, dans la cathédrale de Reims.

L'utilisation d'instituants métasociaux peut servir également à justifier des stratégies politiques segmentaires plus complexes. En voici un exemple :

Suger, abbé de Saint-Denis (l'abbaye funéraire des rois de France aux portes de Paris), qui fut le conseiller des rois Louis VI et Louis VII et chancelier du royaume, fournit une illustration typique de cette stratégie. Suger voulait donner à la monarchie naissante une légitimité solide et, en même temps, asseoir son propre pouvoir. Mais il ne pouvait le faire qu'en promouvant le saint dont son abbaye détenait les reliques au rang de protecteur de la royauté et premier saint de France. Il lui fallut donc construire le sanctuaire le plus somptueux, le plus riche, le plus impressionnant possible. Or, en ces temps de pénurie et de famine, les critiques contre les investissements somptuaires étaient nombreuses, constantes et violentes. Suger trouva la riposte : dans les écrits qu'il a laissés sur l'administration de Saint-Denis[4] – qu'il s'agisse de reconstruire l'église, de trouver les plus grandes poutres, les pierres les plus précieuses, de faire exécuter les pièces d'orfèvrerie les plus coûteuses, les vitraux les plus somptueux –, il se présente lui-même comme l'instrument de Dieu, de saint Denis et des autres saints. Il assure que ses choix d'investissements, de matériaux luxueux, etc., lui ont été « dictés » par des visions, par des miracles. Ainsi, toute représentation de ses propres actions procède d'une histoire providentielle qui justifie des événements, leur confère un fondement métasocial et occulte la réalité.

Aujourd'hui, l'instituant métasocial le plus puissant, le plus dangereux est la « naturalisation » des faits économiques. Les soi-disant « lois naturelles de l'économie » sont invoquées par les oligarchies du capital financier globalisé pour évacuer l'homme de sa propre histoire, pour briser préventivement chez lui toute velléité de résistance et pour sécuriser leurs profits. Le « marché mondial », instance régularisatrice suprême, non seulement de la production et de l'échange des biens, mais aussi des relations et des conflits humains, est ainsi paré des vertus d'une « main invisible et infaillible ». Le but de toute politique serait désormais la libéralisation complète de tous les mouvements de capitaux, de marchandises, de services, la soumission de toutes les activités humaines au principe de maximalisation du profit et de rentabilité maximale, et donc la privatisation de tous les secteurs publics. Une promesse habite cette stratégie : celle qu'une fois libérées, c'est-à-dire définitivement soustraites à tout contrôle public, les forces du marché produiront comme par nécessité le bien-être planétaire.

Ancien banquier de Wall Street, multimilliardaire, pianiste émérite, personnalité chaleureuse et cultivée, James Wolfensohn a été président de la Banque mondiale au début des années 2000. Son credo, maintes fois répété avec fougue dans les forums internationaux, se résume à cette formule : « *Stateless global governance* ». En clair : l'autorégulation du marché mondial, enfin libéré de toute entrave étatique, syndicale, populaire, etc., est l'horizon et le but ultime de l'histoire.

L'instituant métasocial que constituent les « lois du marché » est d'autant plus dangereux qu'il se réclame d'un rationalisme rigoureux. Il procède en fait d'un tour de passe-passe visant à faire croire à une équivalence entre rigueur scientifique et rigueur des « lois du marché ».

Par ailleurs, il faut bien comprendre que, en se réfugiant derrière les « lois du marché » aveugles, la dictature du capital financier globalisé impose une vision du monde clos et immuable, qui récuse toute initiative humaine, toute action historique issues de la tradition subversive du non-encore existant, de l'inachevé, de la liberté.

Pour illustrer mon propos, je livre un souvenir. Certains de mes livres, notamment *Une Suisse au-dessus de tout soupçon* (1976), *La Suisse lave plus blanc* (1990) et *La Suisse, l'or et les morts* (1997), ont suscité la haine des banquiers helvétiques. Pour me faire taire, en m'étouffant financièrement, neuf procès successifs m'ont été intentés. Mon immunité parlementaire a été levée. Portant sur plusieurs millions de francs suisses de dommages et intérêts, ces procès – que j'ai tous perdus – m'ont ruiné. Mais, malgré la haine, au-delà des

divergences, certains liens personnels demeurent. Je suis monté une nuit dans le dernier train reliant Berne à Genève. Un train peu fréquenté. Un banquier privé, calviniste, enfermé comme par une camisole de force dans son austère tradition familiale et sociale, m'aperçoit, s'assure que personne d'autre ne se trouve dans le wagon et me fait un signe discret. Je m'assieds en face de lui. Nous discutons de la situation en République démocratique du Congo après le décès de Laurent Kabila. Je viens de rencontrer, quelques jours auparavant, à l'hôtel Président de Genève, son fils et successeur, Joseph Kabila. La *Tribune de Genève* avait rapporté la rencontre.

Le banquier : « Tu as vu le jeune Kabila ?

– Oui.

– Quelle est la situation au Congo ?

– Terrible. Les épidémies, la faim sont de retour à Kinshasa. Depuis 2000, plus de deux millions de civils ont péri. De la misère, des guerres. L'État n'a plus un sou en caisse.

– Je sais. Un de mes frères est missionnaire là-bas… Il me décrit la situation, elle est affreuse. »

J'attaque de front : « Mobutu a transféré plus de 4 milliards de dollars sur des comptes en Suisse. On me dit qu'une partie du butin est enfermée dans ta banque.

– Tu sais bien que je ne peux pas te répondre. Secret bancaire… Mais entre toi et moi : Mobutu était un salaud. Mon frère dit que le pillage sous Mobutu est largement responsable de la misère actuelle. »

Le train a depuis longtemps dépassé Romont. Les lumières brouillées de Lavaux scintillent au-dessus du Léman. Il pleut. Je pousse mon avantage : « Mais, alors, pourquoi ne rends-tu pas purement et simplement cet argent volé au nouveau gouvernement ? Tu sais bien qu'il n'a pas les moyens de financer des procès en restitution devant les tribunaux suisses… »

Mon banquier reste songeur. Les lumières défilent devant les vitres mouillées. Puis, d'une voix ferme : « Impossible ! On ne peut intervenir dans le flux des capitaux. »

Résumons. Un corpus de « valeurs » – qui n'émanent pas de l'expérience des hommes, qui ne s'incarnent pas dans leur histoire, mais s'imposent comme autant de dogmes référentiels immuables et éternels – sert de justification aux actions des puissants. La rupture d'avec les instituants métasociaux fonde le

caractère matérialiste, empirico-rationaliste de notre science. Elle lui restitue son champ de réalité propre. Écoutons Edgar Morin : « Le critère de réalité est le constat d'existence empirique du phénomène lié à son obéissance aux règles de la logique rationnelle… Le critère de réalité, qui n'est pas le sentiment de réalité, permet au sentiment de réalité de se fixer, de s'incarner[5]. »

La sociologie, comme toute science, est matérialiste ou n'est pas. Elle ne peut accepter comme explication de l'univers (physique, social, etc.) qu'une explication empirique et rationnelle. En d'autres termes : toute société se produit elle-même ; elle n'a d'autres références, d'autres indices de légitimité, d'autres valeurs que ceux qui naissent de sa propre pratique. C'est cette production de la société par elle-même que je vise à faire comprendre et à expliquer.

Une fois reconnus les fondements matérialistes de la sociologie, il s'agit d'identifier la nature des stratégies de camouflage qui recourent aux instituants métasociaux, aux idéologies. Nous l'avons dit : toute société se parle d'elle-même à elle-même. Mais tout système d'auto-interprétation – tout système culturel, toute idéologie, toute religion – masque, cache, ment et révèle tout à la fois. Ce qui est le plus caché est le plus véridique. Ce qui est montré est à expliquer par ce qui ne se montre pas. J'ai dit que la sociologie tentait de comprendre la production de la société par elle-même. Il faut être plus précis : c'est ce qui n'apparaît pas dans la production de la société par elle-même que le sociologue doit débusquer, démasquer, mettre au jour. La tâche est difficile car ce qui est caché l'est volontairement.

Tout système d'auto-interprétation est investi, traversé et habité par l'intérêt de classe. Toute idéologie, en ce qu'elle prétend énoncer la « vérité des faits », est un mensonge. La tâche du sociologue est de mettre au jour les conditions matérielles historiques de la production de cette « vérité » et des intérêts économiques, sociaux, politiques qu'elle masque et qu'elle sert. Il analyse aussi les systèmes symboliques qui sont les outils de la mise en œuvre de cette « vérité ». À chaque instant de cette pratique, il doit obéissance à l'injonction célèbre de Bertolt Brecht :

« Demande à chaque idée :

D'où viens-tu ?

Demande à chaque institution :

Qui sers-tu[6] ? »

Le métier de l'intellectuel (et donc du sociologue) est par définition un métier

subversif. Son travail vise à la saisie réelle de l'objet. Quelle que soit l'intention subjective du sujet parlant, toute saisie réelle d'un objet est en soi un acte subversif, c'est-à-dire un acte qui entre en conflit avec les stratégies sociales dominantes. En montrant la genèse des formations sociales, de leurs systèmes d'auto-interprétation, de leurs affirmations apodictiques, le sociologue met au jour du même coup les stratégies dont elles sont le produit, la violence qui préside à leur naissance, bref : leur irrécusable contingence. Aucun pouvoir ne peut tolérer cela.

J'emprunte à Max Horkheimer l'exemple suivant. « Napoléon, écrit-il, avait envahi la Prusse : il y avait diffusé les idéaux républicains, les droits de l'homme, l'idée de souveraineté populaire, le concept de citoyenneté. À la bataille de Leipzig, en 1813, l'armée française fut défaite. Le roi de Prusse put reprendre le pouvoir et rétablir l'autocratie monarchique. La restauration triompha à Potsdam. Mais le roi avait un problème : il devait épurer l'université de Berlin, et notamment pourvoir sa chaire centrale, celle de philosophie. Il fit donc placarder dans tous les États allemands une affiche disant qu'il recherchait "un philosophe capable d'extirper la chienlit française", c'est-à-dire la pensée républicaine et toutes les idées qui empoisonnaient l'esprit des étudiants. À Heidelberg, les agents de recrutement prussiens rencontrèrent le jeune et brillant Wilhelm Friedrich Hegel, un réactionnaire acquis à la restauration monarchique, à la pensée autoritaire, au gouvernement par la grâce de Dieu, à la primauté de l'État autoritaire sur l'individu. Le roi de Prusse appela Hegel à Berlin. Il lui demanda d'infuser aux étudiants la loyauté appropriée et de les immuniser contre les tentations de l'opposition politique. Hegel fit de son mieux. Il déclara que l'État prussien était la réalité de l'idée morale sur terre. Mais la pensée est chose curieuse. Pour légitimer l'État prussien, Hegel devait amener les étudiants à renoncer à une vue unilatérale des choses et à accéder à une intelligence des dépendances réciproques entre toutes les situations conceptuelles et toutes les situations réellement vécues. En plus, il devait leur apprendre à saisir l'histoire des hommes dans sa structure complexe et contradictoire et à enquêter dans la vie des peuples sur les idées et les valeurs ; il devait leur faire comprendre que ces idées se meurent lorsque leur principe se révèle inadéquat et que le temps est venu pour que surgissent des formes sociales nouvelles. Le fait que Hegel était mandaté pour enseigner une pensée théorique eut pour l'État prussien des conséquences ambiguës. Il se trouva donc que, à la longue, cette institution subit plus de dommages qu'elle ne retira de bénéfices de sa glorification formelle. La raison est un allié débile de la réaction. Dix ans après la mort de Hegel, sa chaire n'était toujours pas repourvue. Le roi dut finalement nommer un successeur, le

chargeant de lutter contre la “chienlit du panthéisme hégélien” et contre la “présomption et le fanatisme de son école”[7]. »

La question de savoir à quoi sert exactement la sociologie en entraîne d’autres, nécessairement. Nous allons en examiner quelques-unes.

Comme tout intellectuel, le sociologue met au monde des connaissances nouvelles. Mais, comme le physicien nucléaire, par exemple, le sociologue ne contrôle pas leur application, l’usage que font les tiers des méthodes d’enquête, des concepts d’analyse, du savoir problématique qu’il fait naître. Ainsi, les sociologues ont développé des méthodes d’enquête extrêmement précises à partir d’interviews de petits groupes de personnes judicieusement choisies dans un ensemble plus large. Ces méthodes permettent de mettre au jour (et donc d’utiliser ultérieurement) les *motivations collectives inconscientes* de toute une société. Grâce à elles, le sociologue peut déterminer – au-delà des réponses subjectives des sujets interrogés – toute une gamme de conduites récurrentes, de normes intériorisées dont le sujet, au moment où il les énonce, n’a pas pleinement conscience. Ces méthodes sont généralement bénéfiques et assurent des progrès constants à la connaissance que nous pouvons acquérir du fonctionnement effectif, réel de la société. Mais ces mêmes méthodes d’enquête sur les motivations ont des effets désastreux lorsqu’elles sont utilisées pour déterminer la meilleure stratégie à employer afin de promouvoir, par exemple, la vente massive de cigarettes auprès des classes jeunes d’une société ; pour ce faire, les trusts engagent des sociologues qui tentent de déterminer – par l’enquête scientifique – les « images motivantes » de l’échantillon de personnes interrogées, de la classe d’âge, de la classe de revenu, etc., à atteindre.

Une fois ces « images motivantes » déterminées, les publicitaires du trust en question mettent « en forme » (c’est leur langage) les images inconscientes motivantes du groupe pressenti. Résultat : les murs de nos villes se couvrent d’affiches où les jeunes filles dévêtues, les cow-boys virils ou les copains disco offrent, sur fond de nature ensoleillée ou de soirées endiablées, des cigarettes, qui – on en a la certitude – seront chaque année à l’origine du cancer du poumon qui frappera plus tard quelques centaines de milliers de jeunes qui les auront consommées.

Je donne un autre exemple de l’usage néfaste des méthodes d’enquête portant sur les motivations collectives inconscientes. En 1946, le Parti républicain de la Californie du Sud finança une telle enquête afin de déterminer l’« image » du candidat idéal pour les élections au Congrès, dans le 12^{e} district. En fonction des

résultats de cette enquête, le Parti républicain fabriqua le portrait-robot de ce candidat idéal. Il se mit ensuite à la recherche de l'homme correspondant au portrait-robot. Des annonces furent publiées dans les journaux et diffusées sur les chaînes de télévision en Californie du Sud. La seule candidature retenue fut celle d'un jeune quaker de 33 ans, fils pieux d'une modeste veuve de Witters, avocat de profession, réputé anticommuniste. Son nom : Richard Nixon. Il fut élu représentant en 1946, sénateur en 1950, puis devint en 1952 vice-président des États-Unis, enfin président en 1968. Parmi les multiples crimes qui ont été commis sous sa présidence, signalons les bombardements massifs sur des quartiers d'habitation de Hanoï et Haïphong à la Noël 1972, qui ont brûlé et mutilé des dizaines de milliers d'hommes, de femmes et d'enfants vietnamiens.

Que peut l'intellectuel, le savant contre l'usurpation, le détournement de ses méthodes par des gens prêts à mettre celles-ci au service d'une cause meurtrière ? À première vue, rien. La connaissance sociologique, comme toute conquête scientifique, relève du domaine public[8]. Le sociologue peut tout au plus suspendre ses recherches, brûler ses papiers et refuser de continuer une enquête dont les résultats probables, manipulés par des hommes cyniques, auraient des effets néfastes pour l'humanité[9].

Un rapport dialectique existe entre la science et l'idéologie. Nous traiterons de ce problème dans le quatrième chapitre du présent livre. Je me contenterai ici de dire *qu'il suffit parfois qu'une société ou une culture brimée soit élevée au rang d'« objet de science » pour que s'accroissent ses chances de survie*. Je me souviens d'une nuit chaude des tropiques, dans un quartier de la zone sud de Rio de Janeiro. Dans son petit appartement de Leblon, à quelques pas de l'Atlantique, Edison Carneiro, un savant noir, pionnier du Mouvement de la renaissance africaine au Brésil, me parle de son long combat[10]. Un sourire ironique éclaire furtivement son visage marqué par la douleur et la fatigue : « Ce sont deux Français, deux sociologues qui nous ont sauvés, nous *Crioulos do Brasil* ! » Carneiro me parle de Claude Lévi-Strauss et de Roger Bastide. Surtout de Bastide, qui avait succédé à Lévi-Strauss à la direction de la Mission universitaire française et à la chaire de philosophie de l'université de São Paulo. Il y œuvra de 1938 à 1957. Comme Lévi-Strauss avant lui, Bastide effectua de longs voyages à travers le sous-continent brésilien. Comme Lévi-Strauss, il y découvrit d'immenses sociétés, de riches cultures d'origine non européenne qui étaient presque totalement ignorées par l'enseignement et la recherche des Blancs. Le pouvoir central leur faisait subir une répression violente et constante.

Lévi-Strauss jeta les fondements, au Brésil, d'une étude systématique des sociétés indiennes. Bastide, lui, découvrit les vastes richesses humaines, culturelles, symboliques des communautés africaines issues de la déportation et de l'esclavage. À la faculté de São Paulo, il fonda une science nouvelle : *la sociologie de la diaspora africaine aux Amériques.* D'importants savants – Ottavio Ianni, Florestan Fernandes, Maria Isaura Pereira de Queiróz, Juana Elbein dos Santos, Pierre Verger, Vivaldo Castro-Lima, Fernando Henrique Cardoso et sa femme Ruth Cardoso, Guilherme et Yara Castro, Zaíde Machado, etc. – ont été formés par Roger Bastide. Avant lui, les principaux spécialistes de la diaspora africaine étaient pour la plupart des médecins légistes, comme Arturo Ramos, Fernandez, etc., qui traitaient les systèmes politiques, les conduites sociales des Africains dans une perspective presque exclusivement européocentrique : la transe, moment central du *candomblé*, était assimilée à l'hystérie. La toxicologie médicale et thérapeutique des Nagô était vue comme une science des poisons, maniée par des domestiques noires, et donc dangereuse pour les patrons blancs ! Incitée par l'Église et les gouvernants blancs, la police persécutait systématiquement les *yawalorixa* et les *babalao* de Bahia, de Rio, de São Luis. Les quelques *terreiros*, dont les initiés et les prêtres n'avaient pas été arrêtés et dont les cases n'avaient pas été pillées, devaient se réfugier dans une semi-clandestinité à la périphérie des villes ou encore en brousse, comme à Itaparica, une île de la baie de Tous-les-Saints. M'adressant à Edison Carneiro, je m'étonnai : « Comment se fait-il que Roger Bastide, qui était un petit bonhomme timide, discret et distingué, qui n'avait rien d'un leader charismatique – ni par son aspect physique ni par sa vision très traditionaliste et bourgeoise du rôle social du professeur – ait été capable d'affronter le pouvoir blanc et de briser ses préjugés ? Comment a-t-il pu renverser tout un courant social, historique, toute une politique culturelle, policière du mépris racial, de l'exploitation et de la discrimination des Africains du Brésil ? »

Carneiro rit : « Je vois bien que tu ne comprends rien au Brésil des années 1940 et 1950 ! Nous étions une société coloniale. Nous le sommes encore. L'oligarchie latifundiaire du Nord et l'oligarchie bancaire du Sud régnaient. Ces gens, et donc leurs enfants, n'avaient d'autre obsession que de nier toute identité brésilienne. Ils voulaient être européens, français de préférence. Ils singeaient jusqu'à l'absurde le mode de vie, les idées, les conduites, l'habillement des Parisiens. Les dames de la haute société de Rio portaient des manteaux de fourrure sous les tropiques !

Et voilà qu'un *professor francès*, dans un français élégant, se mettait à donner des cours qui faisaient accourir toute la haute société de São Paulo. Bastide

apprit à celle-ci que nous, les Nègres, nous étions les dépositaires de quelques-unes des cultures les plus fabuleuses de la terre et que toute la richesse de la civilisation brésilienne à venir résiderait justement dans le syncrétisme, ou, du moins, dans le respect et la connaissance mutuelle du savoir de toutes les communautés blanches, noires, indiennes, caboclos vivant sur le sol de notre patrie ! »

Les faits sont là : les dix-neuf ans de vie savante, militante, enseignante de Bastide au Brésil, ses œuvres fondamentales, celles, considérables, de ses disciples, n'ont pas changé de façon radicale les conditions d'existence des 80 millions de Noirs brésiliens. Dans certaines régions, l'exploitation économique de la majorité d'entre eux par les classes dominantes *compradores* ou nationales blanches s'est encore aggravée. La répression, la discrimination politique aussi. Mais un premier pas a été accompli dans la reconquête de l'identité culturelle de ces communautés, dont l'existence est aujourd'hui reconnue. Leur savoir est diffusé, les enfants blancs, indiens, noirs ou caboclos apprennent à l'école la terrible histoire de l'esclavage, mais aussi les significations des rites, des symboles, fêtes et transes collectives du *candomblé*. Lorsque, à Casa Branca (Salvador de Bahia), à Casa Grande das Minas (São Luis, Maragnan) ou à la Gomeia (Rio de Janeiro), le tambour résonne la nuit, les foules affluent. Nombreux sont ceux, parmi les Brésiliens, issus de toutes les classes sociales et quelle que soit leur origine ethnique, qui s'en remettent aujourd'hui, pour prendre une décision, à la divination des *yawalorixa* et des *babalao* yoruba, jêjê et congo[11].

En 1979, la dictature militaire brésilienne, au pouvoir depuis 1964, dut accepter – sous la pression des grèves sauvages, des révoltes de la faim – une certaine « libéralisation » de sa politique. Le dernier en date des généraux présidents, João Figueiredo, dut assouplir la censure et accorder certaines libertés fondamentales au peuple, notamment la liberté d'association et de réunion. Un puissant mouvement noir – appelé *Movimento negro unificado* – vit alors le jour. Il aura ouvertement lutté contre la discrimination raciale, l'exploitation des sous-prolétaires noirs. Une de ses principales dirigeantes, théoricienne du mouvement, Lélia Gonzalez, s'est inspirée directement – dans ses écrits et pour mener son combat – des thèses de Roger Bastide.

Une autre question, liée à la précédente, se pose : le sociologue peut-il, comme le pensent Antonio Gramsci et tant d'autres avec lui, occuper la position d'« intellectuel organique » du mouvement social[12] ?

À de rares moments, et dans des circonstances historiques particulières, *le sociologue peut devenir, sans le savoir, le co-auteur d'un bouleversement social.* Je me souviens d'un lointain soir d'automne 1978. La Praxis-Gruppe[13] avait réuni des savants, des militants, des écrivains du monde entier dans la petite ville dalmate de Cavtat. Le thème du colloque était « le socialisme et le tiers-monde ». Nous étions assis sur une terrasse au milieu des pins, face à une baie des plus pittoresques. Il y avait là Lelio Basso, Lopez Cardoso, Melo Antunes, Serge Latouche, d'autres amis encore. Le bruit de la mer nous parvenait, sourd et régulier ; les lourds nuages qui traversaient majestueusement le ciel nous faisaient oublier le brouhaha mondain du colloque. À l'écart des échanges officiels, nous abordâmes tout naturellement les vraies questions, les véritables problèmes : les angoisses et les joies des hommes, les inquiétudes et l'espérance qui les habitent.

Cardoso et Antunes parlaient du Portugal. Ils semblaient souffrir – comme d'une douleur physique, qui les aurait personnellement affectés – du lent dépérissement de leur révolution. Qu'avaient-ils fait de mal, d'erroné, d'incomplet, qui pût expliquer le présent échec de la formidable espérance née le 25 avril 1974 ?

Ni Basso, ni Latouche, ni moi-même n'étions en mesure de leur répondre. La nuit avançait, la lune descendait à l'horizon, l'odeur des pins se faisait plus insistante. Melo Antunes, de sa voix douce, parlait toujours. Il nous dit comment, obligé par son père, un militaire, d'intégrer l'armée contre son gré, il avait vécu pendant plus de quinze ans le drame de la guerre coloniale ; socialisé dans les écoles d'officiers du régime Salazar, il n'avait, à ses débuts, comme seuls instruments d'analyse à sa disposition, que ceux que lui fournissaient le catholicisme agressif d'une Église acquise au projet impérialiste et l'idéologie fasciste, discriminatoire et raciste, diffusée par ses supérieurs militaires. Mais, à mesure que les années passaient et qu'il montait en grade, Antunes put tromper la surveillance qu'exerçait constamment la PIDE (la police politique de la dictature) à l'encontre des officiers qui, comme lui, étaient réputés « peu sûrs ». Capitaine cantonné en Angola, il avait le droit de passer certains de ses congés au Portugal. Grâce à des complicités à la TAP (compagnie aérienne portugaise), il put de temps en temps rentrer en Europe en faisant un détour par Paris. Pendant ces quelques jours de *stop over* en France, il acheta les livres de Georges Balandier, Jacques Berque, Jean Duvignaud, ceux de René Dumont, Basil Davidson, Laurent Davezies et d'autres encore, parmi lesquels les miens, ceux que j'avais consacrés aux mouvements de libération d'Afrique ; il lut aussi les articles de Jean Daniel et de Jean Lacouture sur le même sujet. Introduits à

Lisbonne, puis en Angola, en Guinée et au Mozambique, ces livres – Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*[14], Roger Bastide, *Les Religions africaines*[15], Jean Ziegler, *Sociologie de la nouvelle Afrique*[16], Jean Duvignaud, *Chebika*[17] – circulèrent parmi les futurs insurgés de l'armée d'Afrique. Melo Antunes conclut : « Ce sont les sociologues français qui, les premiers, m'ont appris la singularité, l'infinie richesse humaine, l'histoire et les significations universelles de ces sociétés africaines, que le régime Salazar nous présentait comme autant de bandes barbares et sans histoire. À partir de là, les dissensions qui existaient entre mes camarades et moi changèrent de nature. Rapidement, nous comprîmes le mensonge de l'idéologie coloniale, de la guerre raciste et de la vision fasciste du monde. »

Le témoignage de Melo Antunes est précieux : le travail scientifique patient, précis, novateur de certains sociologues travaillant sur les sociétés africaines a contribué à l'insurrection des officiers du 25 avril, à l'effondrement de l'empire colonial et à la destruction de la dictature fasciste portugaise.

Le sociologue débusque les stratégies idéologiques et sociales des acteurs sociaux. Il dit les intérêts de classes que ces stratégies servent implicitement ou explicitement. Il contribue, par ses propres analyses, à faire s'effondrer les superstructures – États, systèmes culturels, réseaux de rapports de production – qui freinent la libre créativité, la « force » de production, de rêve et d'invention des hommes. Il aide à détruire la légitimité des dominateurs, fournit aux dominés une arme de mobilisation et de compréhension indispensables. Sa critique érode puis détruit les systèmes culturels, les religions et les idéologies, qui, en paralysant la créativité de l'homme – ses désirs, son intuition –, perpétuent son aliénation et l'empêchent – pour reprendre la formule de Marx – de « devenir lui-même pour lui-même son soleil réel ». C'est ainsi que l'effort de l'intellectuel, pour comprendre ce monde tel qu'il est et pour le transformer, coïncide nécessairement avec le désir des peuples d'être indépendants, libres, heureux. Il coïncide avec la recherche collective du sens, indispensable à la concrétisation de ce désir. Mais la responsabilité morale de l'intellectuel reste écrasante. Le grand historien de la Commune de Paris Prosper-Olivier Lissagaray nous la rappelle : « Celui qui fait au peuple de fausses légendes révolutionnaires, celui qui l'amuse d'histoires chantantes, est aussi criminel que le géographe qui dresserait des cartes menteuses pour les navigateurs[18]. »

Notes

1. In *La Mère* (d'après Maxime Gorki), trad. de l'allemand par Maurice Regnaut et André Steiger, Paris, L'Arche, 1968 ; également in *Poèmes. 1930-1933*, t. III, trad. de l'allemand par Maurice Regnaut, Paris, L'Arche, 2000, p. 60.

2. Georges Politzer, *Principes élémentaires de philosophie*, préface de Maurice Le Goas, Paris, Éditions sociales, 1960, p. 7.

3. Paris, Éditions du Seuil.

4. Erwin Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, précédé de *L'Abbé Suger de Saint-Denis*, trad. de l'anglais par Pierre Bourdieu, Paris, Éditions de Minuit, 1968.

5. Edgar Morin, *Le Vif du sujet*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, rééd. « Points Essais », 1982, p. 38.

6. *Éloge du révolutionnaire* in *Poèmes. 1930-1933*, t. III, *op. cit.*, p. 66.

7. Max Horkheimer, *Kritische Theorie*, Francfort, Fischer Verlag, 1968, vol. II, p. 310-311 (traduction de l'auteur).

8. Exceptions : les connaissances scientifiques, qui s'abritent derrière le secret militaire ou industriel, mais aussi les connaissances protégées par des brevets.

9. Un livre décrit le dilemme de l'homme de science et ses moyens d'autodéfense : Julius Robert Oppenheimer, *La Science et le Bon Sens*, trad. de l'anglais par Albert Colnat, Paris, Gallimard, « Idées », 1963. Ce qu'Oppenheimer dit de la situation sociale du physicien nucléaire s'applique parfaitement à celle du sociologue.

10. Parmi ses principaux ouvrages (dont aucun n'est encore traduit en français), voir notamment : *Candomblés da Bahia*, Rio de Janeiro, Éditions de Ouro, 1960 ; *O Quilombo dos Palmares*, Rio de Janeiro, Éditions Civilicação Brasileira, 1958.

11. J'analyse plus en détail cette divination dans *Les Vivants et la Mort*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, nouv. éd. « Points Essais », 2008, p. 165 *sq*.

12. Antonio Gramsci, *Lettres de prison*, trad. de l'italien par Jean Noaro, Paris, Éditions sociales, 1953 ; voir aussi Jean-Marie Piotte, *La Pensée politique de Gramsci*, Paris, Anthropos, 1970, notamment chap. 1 : « L'intellectuel organique », p. 17 *sq*.

13. Groupe de philosophes, sociologues et autres représentants des sciences humaines yougoslaves, défenseurs d'un marxisme antidogmatique.

14. Paris, PUF, 1955.

15. Paris, PUF, 1960.

16. Paris, Gallimard, 1964

17. Paris, Gallimard, 1968.

18. Prosper-Olivier Lissagaray, *Histoire de la Commune de 1871*, Paris, La Découverte, 2005.

DEUXIÈME CHAPITRE

L’inégalité parmi les hommes

I. Comment naît l’inégalité ?

Au XVIIIe siècle, les concours organisés par les différentes académies étaient l’occasion pour les auteurs de se faire connaître et, surtout, de gagner un peu d’argent. Jean-Jacques Rousseau s’était rendu célèbre en 1750 avec son *Discours sur les sciences et les arts*, en répondant à cette question posée par l’Académie de Dijon : « Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs ». Il était sorti premier et avait gagné 300 livres. Même s’il ne remporta pas le prix en 1754 à Dijon en répondant à cette autre question « Quelle est l’origine de l’inégalité parmi les hommes et si elle est autorisée par la loi naturelle ? », son *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*[1] est resté plus fameux encore.

Jean-Jacques Rousseau a alors 41 ans. Il est pauvre. En 1745, il a fait la connaissance de Thérèse Levasseur, une lingère, qui demeurera sa compagne tout au long de sa vie. Rousseau abandonnera successivement leurs cinq enfants à l’Hospice des enfants trouvés.

Jean-Jacques Rousseau : « Je conçois dans l’espèce humaine deux sortes d’inégalité ; l’une que j’appelle naturelle ou physique, parce qu’elle est établie par la nature, et qui consiste dans la différence des âges, de la santé, des forces du corps et des qualités de l’esprit, ou de l’âme. L’autre qu’on peut appeler inégalité morale, ou politique, parce qu’elle dépend d’une sorte de convention, et qu’elle est établie, ou du moins autorisée, par le consentement des hommes. Celle-ci consiste dans les différents privilèges, dont quelques-uns jouissent, au préjudice des autres, comme d’être plus riches, plus honorés, plus puissants qu’eux, ou même de s’en faire obéir[2]. »

Rousseau encore : « On ne peut pas demander quelle est la source de l’inégalité naturelle, parce que la réponse se trouverait énoncée dans la simple définition du mot : on peut encore moins chercher s’il n’y aurait point quelque

liaison essentielle entre les deux inégalités ; car ce serait demander, en d'autres termes, si ceux qui commandent valent nécessairement mieux que ceux qui obéissent, et si la force du corps ou de l'esprit, la sagesse ou la vertu, se trouvent toujours dans les mêmes individus, en proportion de la puissance, ou de la richesse : question bonne peut-être à agiter entre les esclaves entendus de leurs maîtres, mais qui ne convient pas à des hommes raisonnables et libres, qui cherchent la vérité[3]. »

L'existence collective des hommes est partout marquée par l'inégalité. Il est une inégalité physique, nerveuse, biochimique, ou, pour parler le langage de Rousseau, « naturelle » entre les êtres. Les dons du corps et de l'esprit sont inégalement répartis. Il s'ajoute à cette inégalité première une autre inégalité, c'est l'inégalité sociale. Elle produit partout où elle apparaît des ravages terribles. Rousseau : « Dans les relations d'homme à homme, le pis qui puisse arriver à l'un est de se voir à la discrétion de l'autre[4]. »

Le vice initial, l'acte fondateur de l'inégalité sociale, est l'instauration de la propriété privée. Rousseau la décrit comme suit :

« Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : "Ceci est à moi", et trouva assez de gens simples pour le croire, fut le véritable fondateur de la société civile. Que de crimes, que de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargné au genre humain celui qui, arrachant ces pieux ou comblant un fossé, eût crié à ses semblables : "Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne"[5]. »

Cette idée que l'origine de tous les méfaits sociaux, le vice initial, réside dans l'instauration de la propriété privée a traversé les siècles. Dans *La Philosophie de la misère*, parue en 1846, Pierre-Joseph Proudhon déclare : « La propriété, c'est le vol. » Et Max Horkheimer, un siècle plus tard, constate : « *Reichtum ist unterlassene Hilfeleistung* » (« La richesse – née de l'inégalité – est le refus d'assistance aux pauvres »).

Rousseau lui-même revient à plusieurs époques de sa vie – mais toujours avec la même véhémence – sur les ravages produits par l'inégalité sociale. Écoutons-le :

« Les plus puissants ou les plus misérables, se faisant de leur force ou de leurs besoins une sorte de droit au bien d'autrui, équivalent, selon eux, à celui de la propriété, l'égalité rompue fut suivie du plus affreux désordre : c'est ainsi que les usurpations des riches, les brigandages des pauvres, les passions effrénées de

tous étouffant la pitié naturelle, et la voix encore faible de la justice, rendirent les hommes avares, ambitieux et méchants. Il s'élevait entre le droit du plus fort et le droit du premier occupant un conflit perpétuel qui ne se terminait que par des combats et des meurtres. La société fit place au plus horrible état de guerre : le genre humain avili et désolé ne pouvant plus retourner sur ses pas, ni renoncer aux acquisitions malheureuses qu'il avait faites et ne travaillant qu'à sa honte, par l'abus des facultés qui l'honorent, se mit lui-même à la veille de sa ruine[6]. »

Il n'est pas question ici du choix individuel de la compassion ou de la méchanceté. La malédiction de l'inégalité sociale structurelle agit à l'encontre de tous, du plus vertueux au plus scélérat. Rousseau :

« Les plus honnêtes gens apprirent à compter parmi leurs devoirs celui d'égorger leurs semblables : on vit enfin les hommes se massacrer par milliers sans savoir pourquoi ; et il se commettait plus de meurtres en un seul jour de combat et plus d'horreurs à la prise d'une seule ville, qu'il ne s'en était commis dans l'état de nature durant des siècles entiers sur toute la surface de la terre. Tels sont les premiers effets qu'on entrevoit de la division du genre humain en différentes sociétés[7]. »

Encore Rousseau :

« J'ai vu ces vastes et malheureuses contrées [d'Afrique] qui ne semblent destinées qu'à couvrir la terre de troupeaux d'esclaves. À leur vil aspect, j'ai détourné les yeux de dédain, d'horreur et de pitié ; et, voyant la quatrième partie de mes semblables changée en bêtes pour le service des autres, j'ai gémi d'être un homme[8]. »

Dans le *Discours*, on lit aussi cette phrase : « La première source du mal est l'inégalité. Il faut de la poudre à nos perruques ; voilà pourquoi tant de pauvres n'ont point de pain. »

Quant au *Contrat social*, que Rousseau fera paraître en 1762 en même temps que *L'Émile*, deux ouvrages qui lui vaudront d'être « saisi de prise de corps » et de devoir fuir hors de France vers Genève – où les deux livres seront d'ailleurs brûlés et d'où il devra derechef s'échapper –, il s'ouvre sur ces mots : « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux. »

Maximilien Robespierre fait écho à cette idée centrale de la pensée révolutionnaire : « Quiconque n'est pas maître de soi est fait pour être l'esclave des autres. C'est une vérité pour les peuples comme pour les individus[9]. »

À la question complexe des inégalités naturelles et sociales, de leurs origines,

de leurs conséquences, la psychosociologie moderne ajoute une différenciation, une complication supplémentaire.

Pierre Naville distingue ainsi inégalités *interindividuelles* et *inégalités intra-individuelles.* L'inégalité interindividuelle, dit-il, relève de la classique double inégalité, « naturelle » et institutionnelle (ou sociale) entre individus issus d'une même société et/ou de sociétés différentes. L'inégalité intra-individuelle s'ancre, elle, dans un présupposé empiriquement vérifiable : aucun homme, aucune femme n'est psychologiquement, psycho-nerveusement unifié. Nous manifestons, confrontés à des situations sociales inégalitaires, discriminatoires, des réactions psychologiques différentes. Nous supportons mieux telle inégalité alors que telle autre nous est intolérable. Les seuils de tolérance, les « objets » de tolérance varient d'un individu à l'autre. Ils varient aussi selon les âges de la vie, selon les expériences vécues et les empreintes que celles-ci ont laissées. Chacun de nous connaît donc des inégalités intérieures changeantes selon les moments variables de sa propre intériorité. En d'autres termes : une sorte de stratification de notre subjectivité coexiste, dialectiquement, conflictuellement, avec la stratification sociale ou/et naturelle dont nous sommes l'objet[10].

Autre complication : le prolétaire, dominé sur son lieu de travail, culturellement dépendant dans sa vie mentale de l'idéologie dominante qui lui impose ses images, peut – dans une société patriarcale – jouir d'un statut de dominateur face à sa femme et à ses enfants. Inversement, dans un pays de la périphérie, un latifundiaire ou un propriétaire de mines qui domine, exploite les travailleurs de son pays d'une façon quasi incontestée, dépend – pour la formation de son revenu – des prix du marché mondial (prix d'achat des matières premières, prix de vente de la technologie, prix de l'argent, etc.) dictés par les classes dominantes du centre.

En dépit de la mise en garde de Rousseau, certains auteurs d'extrême droite, comme Alain de Benoist, par exemple, s'appuyant sur le constat de l'existence d'une inégalité naturelle et d'une inégalité institutionnelle, construisent une théorie dénuée de tout fondement empirique : la stratification institutionnelle ne serait que la suite logique ou, pis, la simple traduction des stratifications naturelles. Cette hypothèse est contraire aux faits. Toute stratification sociale est un acte de violence. Elle exprime la violence structurelle de la société.

Quelles que soient leurs formes, les stratifications sociales font naître des contestations plus ou moins agissantes. Personne, sur aucun continent, à aucune époque, ne supporte durablement l'inégalité.

II. L’ordre cannibale du monde

Aujourd’hui, l’expression la plus frappante de l’inégalité parmi les hommes est évidemment l’ordre économique cannibale qui règne sur la planète.

Selon les *Indicateurs du développement dans le monde 2013*, publiés par la Banque mondiale, 16 % de la population mondiale disposent de 83 % des valeurs patrimoniales réparties sur la planète. En 2001, dans les pays occidentaux, le nombre de milliardaires en dollars s’élevait à 497 et leur patrimoine à 1 500 milliards de dollars. Dix ans plus tard, en 2010, le nombre de milliardaires en dollars s’élevait à 1 210 et leur patrimoine cumulé à 4 500 milliards de dollars. Le patrimoine cumulé de ces 1 210 milliardaires dépasse le produit national brut d’un pays économiquement aussi puissant que l’Allemagne.

L’effondrement des marchés financiers en 2007-2008, qui a trouvé son origine dans la spéculation boursière, a détruit l’existence de dizaines de millions de familles en Europe, en Amérique du Nord, au Japon et ailleurs. Selon la Banque mondiale, 69 millions de personnes supplémentaires ont été jetées, sous l’effet de cette crise, dans l’abîme de la faim. Dans les pays du Sud, partout, de nouveaux charniers ont été creusés. Or, trois ans plus tard, en 2013, le patrimoine des très riches dépassait d’une fois et demie le niveau atteint avant l’effondrement.

La part dans le commerce mondial des 42 pays les plus pauvres du monde était, en 1970, de 1,7 %. Elle est, en 2014, de 0,4 %.

Les nouvelles féodalités capitalistes ne cessent de prospérer. Le ROE (rendement des fonds propres) des 500 plus puissantes sociétés transcontinentales du monde a été, depuis 2001, de 15 % en moyenne par an aux États-Unis, de 12 % en France.

Les moyens financiers de ces sociétés excèdent, et de loin, leurs besoins en investissement. Que font, dans ces conditions, les nouveaux « seigneurs féodaux » ? Ils rachètent massivement à la Bourse leurs propres actions. Ils versent aux actionnaires des dividendes faramineux et aux managers des gratifications astronomiques.

Les 374 plus grandes sociétés transcontinentales inventoriées par l’indice Standard and Poor’s détiennent aujourd’hui, ensemble, 655 milliards de dollars de réserve. Cette somme a doublé depuis 1999. La plus grande entreprise du monde, Microsoft, possède une réserve de 60 milliards de dollars.

La CNUCED (Conférence des Nations unies pour le commerce et le

développement), fondée en 1964 pour faire contrepoids d'abord au GATT *(General Agreement on Tarif and Trade)*, organisation des pays riches, puis à l'OMC (Organisation mondiale du commerce), réunit essentiellement les pays dits « en voie de développement ». Lors de sa création, ses États-membres cumulaient une dette extérieure de 54 milliards de dollars. Celle-ci s'élève aujourd'hui à plus de 2 000 milliards de dollars.

La Banque mondiale estime à près de 1 milliard le nombre des personnes « extrêmement pauvres », c'est-à-dire survivant avec moins de 1,25 dollar par jour. Chaque année, la banque d'affaires américaine Merrill Lynch, associée au cabinet de conseil Capgemini, recense le nombre de « riches », c'est-à-dire de personnes qui possèdent plus de 10 millions de dollars en fortune propre. Il en ressort que les riches habitent avant tout l'Amérique du Nord et l'Europe, que leur nombre croît rapidement en Chine, en Corée du Sud, au Japon, en Indonésie, en Inde, en Russie, au Brésil, sans oublier les pays pétroliers du Golfe.

Et l'Afrique ? Dans la plupart des pays du continent, on le sait, l'accumulation interne de capitaux est faible, le produit de l'impôt quasiment inexistant et les investissements publics déficients. Pourtant, le nombre des millionnaires en dollars originaires de l'un ou l'autre des 54 pays africains augmente, là aussi, rapidement. Ils sont aujourd'hui plus de 100 000. C'est ainsi que, en 2013, les Africains riches détenaient, en cumul, des avoirs privés s'élevant à près de 950 milliards de dollars.

À l'intérieur des pays également – en Europe, aux Amériques, en Asie ou en Afrique –, l'inégalité des revenus perçus durant ces trente dernières années s'aggrave d'une manière souvent dramatique. En voici deux exemples, tirés de l'histoire récente de l'Amérique latine.

L'État du Nicaragua évalue annuellement le coût de la *canesta básica*, le panier de base de la ménagère. Celle-ci contient les vingt-quatre aliments essentiels dont une famille de six personnes a besoin mensuellement pour survivre. En mars 2013, le coût de cette *canesta básica* était de 6 650 cordobas par mois, soit un peu moins de 250 dollars. Or le salaire minimum légal mensuel de l'ouvrier agricole s'élevait à la même époque à 2 000 cordobas, soit 80 dollars.

Pendant la même période, dans de nombreux pays, la concentration et la monopolisation de terres arables par des groupes financiers, nationaux ou internationaux, se sont fortement accrues. Un seul exemple : le Guatemala. Dans ce pays, en 2013, 1,86 % de la population possédait 57 % des terres arables. Il

existe ainsi sur ce territoire 47 grandes propriétés s'étendant chacune sur 3 700 hectares ou plus, tandis que 90 % des producteurs survivent sur des lopins de 1 hectare ou moins. Jamais je n'oublierai, sous le firmament nocturne de la Sierra de Chocotan, ces mères mayas faméliques, édentées, dont les beaux yeux noirs brillaient du reflet des feux des braseros. La plupart d'entre elles avaient moins de trente ans, mais en paraissaient quatre-vingts. Leurs ribambelles d'enfants aux rires bruyants, aux regards curieux attendaient que les rares épis de maïs sur les braseros soient enfin grillés et distribués par les hommes les plus âgés à la foule assemblée. Les enfants avaient presque tous des membres grêles, squelettiques. Sur la Sierra de Chocotan, à l'évidence, la sous-alimentation chronique et grave des Mayas faisait des ravages. Selon l'UNICEF, en 2013, au Guatemala, 98 000 enfants de moins de 10 ans sont morts de faim ou de maladies liées à la sous-alimentation.

Le massacre par la sous-alimentation et la faim de millions d'êtres humains est aujourd'hui, en ce début du troisième millénaire, l'expression scandaleuse de la lutte des riches contre les pauvres, une infamie, une absurdité qu'aucune raison ne saurait justifier ni aucune politique légitimer. Il s'agit d'un crime contre l'humanité infiniment répété[11].

Aujourd'hui, toutes les cinq secondes, un enfant âgé de moins de 10 ans meurt de faim ou de maladies liées à la malnutrition. C'est ainsi que la faim aura tué en 2014 plus d'êtres humains que toutes les guerres réunies conduites au cours de cette même année.

Où en est la lutte contre la faim ? Elle recule. En 2001, un enfant âgé de moins de 10 ans mourait de faim toutes les sept secondes[12]. Cette même année, 826 millions de personnes avaient été rendues invalides des suites d'une sous-alimentation grave et chronique. Elles sont actuellement 841 millions[13].

La faim signifie souffrance aiguë, affaiblissement des capacités motrices et mentales, exclusion de la vie active, marginalisation sociale, perte d'autonomie économique, angoisse du lendemain. Elle débouche sur une horrible agonie.

Dans le monde, environ 74 millions de personnes, soit 1 % de l'humanité – toutes causes de décès confondues –, meurent chaque année. En 2013, 16 millions sont mortes de faim ou de ses suites immédiates.

La faim est ainsi la principale cause de décès sur notre planète. Et cette faim est faite de main d'homme.

Le *Rapport de la FAO sur l'insécurité alimentaire dans le monde*, publié chaque année, indique que l'agriculture mondiale, au niveau atteint par ses

forces productrices, pourrait nourrir normalement – par l'apport de 2 200 calories à chaque individu adulte par jour – 12 milliards d'êtres humains, soit presque le double de la population mondiale actuelle. Le massacre de millions d'êtres humains par la faim n'est donc plus aujourd'hui un problème d'insuffisance de la production, mais d'accès à la nourriture. Quiconque dispose des moyens monétaires nécessaires mange et vit ; quiconque en est dépourvu souffre de la sous-alimentation, des maladies qui en découlent et de la faim. Un enfant qui meurt de faim est assassiné.

De puissants États industriels ont commencé à brûler des centaines de millions de tonnes de maïs et de blé pour fabriquer des agro-carburants (agro-éthanol et agro-diesel). Suite au krach boursier de 2007-2008, les grands spéculateurs – *hedge funds*, banques internationales d'investissement, etc. – se sont tournés vers les bourses des matières premières agricoles. Ils y ont réalisé des profits astronomiques, en faisant exploser les prix mondiaux des aliments de base. La terre agricole – notamment en Afrique, en Asie du Sud, en Amérique centrale – est à son tour devenue l'enjeu d'intenses spéculations. En 2013, 221 millions d'hectares ont été acquis par les oligarchies financières transcontinentales. Conséquence ?

Sur leurs terres nouvellement acquises – par des contrats de location à durée indéterminée, par des « achats » à prix dérisoires, par des opérations de corruption –, les investisseurs étrangers produisent des roses, des légumes, des pommes de terre, etc., destinés à l'exportation vers les marchés du Nord à fort pouvoir d'achat. Ils importent des travailleurs migrants sous-payés du Sri Lanka, du Pakistan, du Népal et expulsent les familles paysannes autochtones. Vers où ? Les bidonvilles des mégalopoles, où rodent le chômage de masse, la prostitution enfantine, les rats.

III. Comment naît une conscience de classe ?

Toute classe sociale a une dimension à la fois objective et subjective. Ce sont les rapports de production, aux stades successifs de leur évolution, qui déterminent la réalité objective de la classe en question. À partir d'un certain moment de l'évolution d'un mode de production donné, les hommes partagent des conditions concrètes de production, d'habitat, d'alimentation et de dépendance. Cette expérience de communauté objective des conditions matérielles d'existence – entre des hommes qui se connaissent ou ne se connaissent pas, se parlent ou ne se parlent pas – aboutit à la création d'une intelligence collective de leur situation, autrement dit à une conscience de classe.

Sur cette question, une œuvre en particulier fait référence : *Histoire et conscience de classe* de Georg Lukács, parue pour la première fois en 1923.

Étudiant à l'université de Budapest, Georg Lukács se rallia en 1919 à l'insurrection communiste dirigée par Béla Kun. Il devint – à 24 ans – commissaire (ministre) à la Culture du gouvernement de la république des Conseils hongroise. Quand cette dernière fut écrasée dans le sang par les troupes de l'amiral Miklós Horthy, Lukács parvint à s'enfuir en Allemagne.

Lukács établit une typologie utile à la saisie des problèmes que pose la notion de conscience de classe[14].

Première distinction : une conscience de classe peut être *juste* ou *fausse.* Elle est fausse lorsque les analyses qu'elle produit entraînent la classe dans des actions qui sont contraires à ses intérêts concrets de classe.

Une conscience de classe est juste lorsqu'elle permet aux hommes issus de cette classe d'entreprendre une action conforme à leurs véritables intérêts dans la phase concrète du processus historique dans lequel ils sont engagés.

Deuxième distinction : Lukács identifie une *conscience psychologique* et une *conscience adjugée (« zugerechnetes Bewusstsein »).* La conscience de classe psychologique est la conscience de classe telle qu'elle est, telle qu'elle s'incarne dans la perception et les analyses que la classe fait de sa situation réelle. Cette conscience peut être juste ou fausse, comme nous venons de le voir. La conscience adjugée, en revanche, c'est la conscience collective que la classe en question exprime quand, à un moment précis de l'histoire, elle manifeste une réaction collective objectivement et subjectivement juste, à savoir conforme aux exigences de la situation de la lutte des classes. Lukács propose notamment cette analyse pour éclairer le cas de Lénine et de la révolution d'Octobre, quand s'opère une adéquation entre la conscience portée par les bolchéviques et les conditions historiques propices à leur action[15].

Lukács définit les limites objectives de la conscience de classe. Celles-ci affectent toutes les classes, dit-il, sauf celle des travailleurs. En voici un exemple : les économistes bourgeois, à l'intelligence et à la culture souvent impressionnantes, analysent les contradictions et les crises actuelles du mode de production capitaliste ainsi que la misère croissante que celui-ci impose à beaucoup de peuples de l'hémisphère Sud. Ils perçoivent analytiquement cette misère et ses causes mais ils ne peuvent proposer, ni entrevoir réellement de solution à ces contradictions. Ils naturalisent donc le problème, parlent de

« fatalité », de « problème insoluble », quand il faudrait entreprendre d'abolir les mécanismes fondateurs du système capitaliste : l'exploitation de l'homme par l'homme, l'accumulation de la plus-value, la monopolisation du capital entre les mains d'un groupe de personnes de plus en plus réduit. Résoudre l'actuelle crise mondiale du système capitaliste reviendrait ainsi à reconnaître la nécessité d'abolir le système capitaliste. Et cela, les intellectuels organiques du capital ne le peuvent pas. S'ils le faisaient, ils accepteraient du même coup leur propre suppression en tant que classe. Il existe donc bien des limites objectives que la conscience de classe impose à l'intelligence individuelle, fût-elle la plus brillante.

Lukács prétend que la seule classe qui ne connaît pas de limites objectives à sa conscience est la classe prolétarienne ou classe des travailleurs (les termes sont synonymes chez Lukács). Cette affirmation surprenante s'explique par la situation historique contingente dans laquelle Lukács a conçu sa théorie : selon lui, la classe des travailleurs ou classe prolétarienne défend des intérêts potentiellement universels. Lukács a publié son ouvrage au début des années 1920. Il l'a rédigé en Allemagne, à Heidelberg, après l'écrasement des insurrections ouvrières de Budapest, Vienne et Berlin. Le prolétariat qu'il décrit, dans cette Europe de l'immédiat après-guerre, était semblable à celui qu'avait connu Marx : une masse d'hommes et de femmes souffrant de la désintégration des familles, de la misère et de la faim, du chômage, de l'humiliation, un prolétariat qui n'avait – comme le dit un passage du *Manifeste du Parti communiste* (1847) – « rien à perdre, rien que ses chaînes ».

La classe prolétarienne – telle que la voyait Lukács et telle qu'elle existe aujourd'hui majoritairement dans les pays de l'hémisphère Sud – n'a aucun acquis spécifique à défendre. Elle ne possède rien. Elle n'a ni biens ni pouvoirs. Sa conscience de classe ne connaît donc aucune limite objective. Elle est potentiellement universelle.

Dans sa théorie de la conscience de classe, Lukács propose trois catégories : la conscience de classe possible ; la conscience de classe en soi ; la conscience de classe pour soi. Voici une rapide définition de chacune d'entre elles :

– *La conscience de classe possible* ne se constitue que ponctuellement. Elle surgit à l'occasion de conflits particuliers, isolés. Les hommes qui vivent ce conflit selon une appartenance de classe commune prennent alors conscience de leur commune situation. Plus précisément : ils se rendent compte que ce qui leur arrive en commun est le fait de certaines conditions matérielles partagées qui

déterminent leur existence sociale et délimitent leur espace de liberté. La conscience de classe possible est un être hybride : elle a une réalité objective permanente, l'appartenance de classe ; elle a une réalité subjective discontinue, la convergence ponctuelle des intersubjectivités autochtones. La conscience possible est éphémère ; elle est également récurrente. Autrement dit : elle est latente et parfois patente. Sa qualité non continue provient du fait qu'elle ne surgit qu'à certains moments de crises, face à certains adversaires déterminés. Elle est récurrente en ce qu'elle se reconstitue de façon répétitive, comme une figure de la mémoire collective, chaque fois qu'une crise ou qu'une agression du même type se produit. Les instruments symboliques de cette conscience possible sont hétérogènes. Cette conscience ressemble à un miroir brisé dont les mille morceaux renverraient aux consciences individuelles des reflets fractionnés, individualisés, séparés. La conscience de classe possible n'oppose au système de violence symbolique du dominateur ni un refus global ni une totalité alternative.

– *La conscience de classe en soi*, en revanche, est une subjectivité collective dotée d'un caractère permanent. Les hommes qui participent à ce surmoi collectif, qui en sont investis, qui en font leur structure motivationnelle propre, ont désormais une claire conscience d'appartenir – par leur insertion dans l'appareil de production des biens matériels et symboliques – à une même classe sociale. Ils ont conscience de partager les conditions matérielles objectives de cette double production. Dans les pays du tiers-monde, une situation particulière se présente : la lutte de classe interne y est en quelque sorte surdéterminée par la domination impérialiste étrangère qui s'impose à l'ensemble des classes du peuple asservi. Le peuple périphérique se confond en une classe unique dépendante, face à l'oligarchie impérialiste du centre. La conscience en soi est la conscience alternative, l'identité antinomique que le peuple dominé oppose au surmoi collectif, au système de violence symbolique du dominateur. Dans les sociétés du tiers-monde, ce sont les mouvements de libération nationale qui ont été et sont les principaux porteurs de cette conscience de classe en soi.

– *La conscience de classe pour soi* marque une étape nouvelle – et non encore advenue, sauf par quelques apparitions passagères – du développement de l'humanité : étape où les dernières barrières entre les hommes tombent, où la libre fédération des producteurs décide à chaque instant de l'investissement des forces sociales et du travail de chacun. Avec l'avènement de la conscience de classe pour soi, les relations de hiérarchie entre les hommes disparaîtront. Des relations de pure réciprocité, de réversibilité constante les remplaceront. L'homme se constituera librement à l'aide des autres hommes. La subjectivité incomplète de chacun sera réconciliée, enfin, dans un projet humain partagé,

dont notamment la satisfaction des besoins de chacun. L'épanouissement de tous et le bonheur de chacun seront les paramètres exclusifs. La conscience de classe pour soi appartient à l'utopie positive, au « rêve éveillé » de l'humanité, pour reprendre les mots d'Ernst Bloch quand il nomme cette utopie.

Le médecin argentin et commandant de l'armée de libération de la Bolivie, Ernesto Che Guevara, incarne cette conscience pour soi. En septembre 1967, la situation militaire, sanitaire et alimentaire du Che et des survivants de sa troupe de guérilleros était désespérée. La zone aride et peu peuplée du sud-ouest de la Bolivie, où ils opéraient depuis plus de deux ans, était presque complètement encerclée par les régiments d'élite de la dictature bolivienne, épaulés par de nombreux agents de la CIA nord-américaine. Depuis son enfance, le Che souffrait d'un asthme sévère. Au bord de la *caratera central*, qui relie La Paz et l'Altiplano à Santa Cruz et l'Oriente, la bourgade de Samaipata possédait une pharmacie. À la tête de sa colonne, le Che alla jusqu'à Samaipata pour acheter les médicaments dont il avait urgemment besoin.

Au-delà de la grande route asphaltée commence la jungle. Plus loin s'étendent les Yungas, les forêts denses des montagnes, et plus loin encore les camps miniers tenus à l'époque par des mineurs insurgés. Plusieurs guérilleros pressèrent le Che de traverser la grande route, de se fondre dans la jungle et de rejoindre les mineurs. Le Che refusa. Tenaillé par les quintes de toux et la douleur, il remonta à cheval et retourna dans la chausse-trappe de la vallée du Rio Grande.

Quelques semaines plus tard, dans la Quebrada del Yuro, une étroite vallée entre deux chaînes de montagnes, la balle d'un ranger bolivien lui fracassa le bras droit. Il fut capturé et emmené avec deux camarades jusqu'à l'école du petit village de La Higuiera. Entravé sur l'unique table de la salle de classe, il fut assassiné d'un tir de mitraillette par le sous-officier Mario Teran dans la nuit du 8 au 9 octobre 1967.

Le Che avait fait demi-tour à Samaipata, il était retourné dans la vallée encerclée, parce qu'il refusait d'abandonner les paysans faméliques et leurs familles parmi lesquels il avait mené son combat. Il leur avait donné sa parole de lutter jusqu'à la mort pour leur libération et la restitution de leurs terres. Il ne voulait pas briser leur espérance[16].

Premier président *indio* de tout le sous-continent sud-américain, élu en 2005, Evo Morales est l'héritier direct de Che Guevara. Porté par une extraordinaire vague de solidarité des peuples autochtones de l'Altiplano et de l'Oriente, Morales a exproprié, en mai 2006, 221 sociétés transcontinentales étrangères du

pétrole, du gaz et des mines, mettant ainsi fin à plus de cinq cents ans de pillage colonial. Aujourd'hui, grâce à la récupération des formidables richesses de leur sous-sol, les peuples de la Bolivie sont en voie de vaincre des fléaux séculaires : la sous-alimentation chronique, l'analphabétisme, l'érosion des sols, les épidémies récurrentes, la déréliction de leurs institutions étatiques. Dans pratiquement toutes les manifestations publiques, la référence au sacrifice du Che est présente en Bolivie.

La conscience collective pour soi inspire aujourd'hui la révolution bolivienne.

Post-scriptum

Une forme de conscience échappe en partie à l'analyse sociologique : la *conscience intime*, irréductible et singulière, propre à chaque être humain. La typologie de Georg Lukács ne la contient pas. Le vocabulaire des sciences sociales empirico-rationalistes ne la connaît pas. Véritable noyau secret de l'être humain, la conscience intime a en revanche préoccupé fortement les philosophes des Lumières. Jean-Jacques Rousseau voyait en elle la souveraineté suprême, le jugement social dernier. Laisser s'exprimer librement l'« immortelle et céleste voix »[17] de la conscience était, selon lui, la tâche la plus noble des philosophes. Une génération plus tard, le poète anglais George Gordon Byron, disciple fervent de Rousseau, évoque cette souveraineté intime, qu'il ressent alors que, en pèlerinage sur les traces du philosophe à Clarens, il visite le château de Chillon et le cachot où fut enfermé Bonivard, un héros de l'indépendance genevoise contre la Savoie : *« Eternal Spirit of the chainless Mind ! Brightest in dungeons, Liberty*[18] *! »* (« Éternel génie de l'esprit dépourvu de chaînes ! C'est dans les donjons que brille le plus ta lumière, Liberté ! »).

Chaque individu est certes le produit d'une socialisation collective et particulière, contingente, historique, dépendante, mais le noyau le plus intime, le plus singulier, échappe à cette classification. Or la conscience intime, négligée par les analystes marxistes, est une force historique puissante.

Notes

1. Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1964, p. 131 *sq*.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*

9. *Œuvres de Maximilien Robespierre*, avec une notice historique, des notes et des commentaires par Laponneraye, t. III, Paris, Armand Carrel, 1840, p. 647.

10. Pour connaître la théorie de Pierre Naville sur la stratification intra-individuelle, voir son exposé in *Actes du Séminaire pour le 25e anniversaire du département de sociologie de l'université de Genève*, Genève, 1978.

11. Pour plus d'information sur ce crime, voir Jean Ziegler, *Destruction massive. Géopolitique de la faim*, Paris, Éditions du Seuil, 2011 ; « Points », 2012.

12. *Rapport de la FAO sur l'insécurité alimentaire dans le monde*, Rome, 2001.

13. *Ibid.*, 2013.

14. Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*, trad. de l'allemand par Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Paris, Éditions de Minuit, 1960.

15. Georg Lukács, *op. cit.*, p. 74.

16. Cinq combattants ont survécu au Che, dont le Cubain Daniel Alarcón Ramírez, dit Benigno, son garde du corps depuis le temps de la Sierra Maestra. Begnino m'a livré le récit des derniers mois de la guérilla (conversation avec l'auteur).

17. Jean-Jacques Rousseau, *La Profession de foi du vicaire savoyard*, 1762, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*

18. *Sonnet on Chillon*, 1816 (traduction de l'auteur).

TROISIÈME CHAPITRE

Les errements des idéologies

I. Qu’est-ce qu’une idéologie « juste », une idéologie « fausse » ?

Jean Jaurès fait ce récit : « Je fus saisi, un soir d’hiver, dans la ville immense, d’une sorte d’épouvante sociale. Il me semblait que les milliers et milliers d’hommes qui passaient sans se connaître, foule innombrable de fantômes solitaires, étaient dénués de tous liens. Et je me demandais avec une sorte de terreur impersonnelle comment tous ces êtres acceptaient l’inégale répartition des biens et des maux, et comment l’énorme structure sociale ne tombait pas en dissolution. Je ne leur voyais pas de chaînes aux mains et aux pieds et je disais : Par quel prodige ces milliers d’individus souffrants et dépouillés, subissent-ils tout ce qui est ? […] La chaîne était au cœur, la pensée était liée, la vie avait empreint ses formes dans les esprits, l’habitude les avait fixées. Le système social avait façonné ces hommes, il était en eux, il était en quelque façon devenu leur substance même, ils ne se révoltaient pas contre la réalité parce qu’ils se confondaient avec elle. Cet homme qui passait en grelottant aurait jugé sans doute moins insensé et moins difficile de prendre dans ses deux mains toutes les pierres du grand Paris pour se construire une maison que de confondre le système social, énorme, accablant et protecteur, où il avait, en quelque coin, son gîte d’habitude et de misère[1]. »

Dans l’histoire, le rôle des idéologies est capital. Comment définir une idéologie ? Écoutons l’historien Georges Duby : « Les idéologies sont des formations discursives polémiques […]. L’idéologie […] n’est pas un reflet du vécu, c’est un projet d’agir sur lui. Pour que l’action ait quelques chances d’être efficace, la disparité ne doit pas être trop grande entre la représentation imaginaire et les réalités de la vie […]. Mais dès lors, si le discours est entendu, des attitudes nouvelles se cristallisent qui modifient la façon qu’ont les hommes de percevoir la société dont ils font partie[2]. »

Une idéologie est un système symbolique organisé selon une logique propre et habité par une raison discursive cohérente. Le terme de système symbolique désigne un ensemble de significations, de valeurs, d'idées, de concepts, de croyances, de représentations.

Toute idéologie assume donc une tâche, celle de « signifier » le monde, d'expliquer, dans l'abstrait et dans le cadre des stratégies sociales qu'elle sert, les problèmes qui se posent concrètement aux hommes. L'idéologie fournit l'arme théorique dont les hommes ont besoin pour résoudre leurs problèmes pratiques.

Le problème des classes dominantes étant de dominer, l'idéologie leur fournit le moyen d'imposer leur domination aux classes dépendantes, de légitimer cette domination, de la perpétuer. Mais aux classes dominées qui aspirent à se libérer, l'idéologie fournit les moyens de préparer, de guider les luttes libératrices.

Une idéologie n'est jamais inoffensive. Elle libère ou opprime. Lorsqu'elle est utilisée dans un rapport de forces, elle pèse de sa force propre dans ce rapport de forces. Il n'est donc pas indifférent de savoir au service de quelles stratégies, de quels pouvoirs, de quels intérêts elle est utilisée. Prenons deux exemples :

Le premier concerne les *rites funéraires* tels qu'ils sont gérés par l'Église catholique. Dans de nombreux pays d'Amérique latine, d'Europe du Sud, d'Asie, etc., l'Église catholique exerce un pouvoir fort – et la plupart du temps rétrograde – sur l'esprit et le corps des hommes. La manipulation de la mort, les rites funéraires sont au fondement de ce pouvoir. Seul un mort enterré avec la bénédiction du prêtre a quelque chance de parvenir au paradis. Aux autres, le purgatoire ou l'enfer ! Or, bien sûr, l'angoisse de la mort habite tout homme. Cette manipulation de la mort par l'Église asservit les hommes à la bureaucratie ecclésiale, à son code moral, aux valeurs sociales, sexuelles, politiques, économiques, idéologiques qu'elle met en œuvre. Pourtant, dans certaines circonstances historiques précises, la manipulation de la mort et les rites funéraires de l'Église peuvent avoir un effet bénéfique.

Au Chili, après le coup d'État du général Pinochet en septembre 1973, des centaines de personnes avaient « disparu », mois après mois, assassinées, mortes sous la torture. Ces « disparus » avaient généralement été ensevelis dans des fosses communes, des charniers appelés « cimetières clandestins ». Par la suite, il arrivait que l'un ou l'autre de ces cimetières fût découvert par un paysan labourant son champ ou par un promeneur. En 1979, le cardinal Raúl Silva Henríquez, archevêque de Santiago, primat du Chili, qui, dans la lutte contre la

dictature, témoigna d'un courage admirable, écrivit au général Pinochet, exigeant publiquement le respect du concordat et notamment des clauses ayant trait aux privilèges funéraires de l'Église. Silva Henríquez demandait que tout Chilien baptisé – et la plupart des Chiliens le sont – eût désormais droit à un enterrement chrétien ; que tout cadavre, d'où qu'il provînt – d'un hôpital, d'une caserne ou d'un commissariat de police – fût remis à sa famille de manière qu'elle pût le porter en terre sous la conduite d'un prêtre et selon les rites funéraires de l'Église. Il ne fait pas de doute que la démarche de Silva Henríquez – utilisant des rites funéraires répressifs au service de la libération, de la vie des hommes – constituait une tentative courageuse pour lutter contre les « disparitions » des prisonniers politiques chiliens. Le cardinal Silva Henríquez ne cessa de harceler le pouvoir et représenta un véritable casse-tête pour Pinochet, à tel point que, quand il dut se retirer en juin 1983, atteint par la limite d'âge, l'épouse du dictateur déclara : « Il semble que Dieu nous ait entendus. »

Le deuxième exemple porte sur l'utilisation des rites d'initiation des classes d'âge des peuples bantu. Deux régimes africains, en particulier, utilisent ou ont utilisé ces rites, mais ils l'ont fait de façon diamétralement opposée : la Guinée-Bissau et le Zaïre.

Amílcar Cabral et son PAIGC (Parti africain de l'indépendance de la Guinée et du Cap-Vert) ont fait appel aux rites d'initiation pour recruter de jeunes combattants pendant la première phase de la guérilla rurale contre le colonisateur portugais. Agissant sur un territoire exigu, harcelé par un ennemi qui ne quadrillait pas seulement les villes mais de vastes étendues de l'intérieur, le commandement de l'Armée de libération affrontait le difficile problème du recrutement. La pédagogie préparatoire à tout recrutement – telle qu'elle avait été développée en Algérie, par exemple, durant la guerre d'indépendance de 1954-1962, et que Cabral avait étudiée en détail – n'était pratiquement pas possible en Guinée. Jusqu'au premier trimestre de 1967, l'Armée de libération ne disposait pas de zones véritablement libérées. Le commandement de l'Armée de libération était confronté à plusieurs exigences apparemment contradictoires : les pertes étaient élevées ; il fallait recruter constamment et en grand nombre ; le quadrillage du territoire et les moyens techniques de contrôle dont disposait l'ennemi obligeaient les recruteurs à garder une clandestinité rigoureuse, à se déplacer sans arrêt. Dans certaines zones, ils ne pouvaient séjourner qu'une ou deux nuits dans le même village. Même la convocation d'une assemblée de village était souvent impossible. L'acte même du recrutement devait s'opérer rapidement, dans la clandestinité. Dernière exigence : des sacrifices souvent très

lourds attendaient les recrues. En Guinée, le colonisateur portugais utilisait des méthodes de répression effroyables : la torture était courante lors des interrogatoires ; le guérillero ne jouissait pas du statut de prisonnier de guerre ; les représailles contre sa famille étaient fréquentes. L'intégration de la nouvelle recrue dans son unité ne devait pas seulement être rapide et secrète, elle devait, dès la première heure du passage, être la plus convaincante, la plus intense possible. La cérémonie initiatique des classes d'âge de la cosmogonie balante remplissait la plupart de ces exigences. Cette cérémonie fait passer l'adolescent au stade de jeune guerrier en vertu d'une séance rituelle, brève et intense, conduite par un groupe de prêtres savants. Le recrutement dans l'Armée de libération, autrement dit le passage de l'adolescence au statut de combattant, était souvent précédé d'une négociation complexe, qui se substituait à la pédagogie populaire pratiquée par les mouvements luttant dans des conditions militaires et politiques plus favorables. Cette négociation intervenait entre les dépositaires du savoir initiatique, les prêtres balante, maîtres du serment, et les jeunes recruteurs, militants du PAIGC.

Au Zaïre, le maréchal Mobutu favorisa la mise en scène du même rite. Le dictateur *compradore* espérait obtenir par là l'adhésion des jeunes Congolais – non acculturés, vivant en milieu traditionnel, campagnards, autochtones – à sa personne et à sa stratégie politique.

Lorsqu'il était utilisé par Cabral pour opérer le recrutement et l'intégration de nouveaux combattants dans les unités de la guérilla du PAIGC, le rite de l'initiation des classes d'âge bantu charriait une signification « progressiste », c'est-à-dire ouverte sur l'histoire future, la libération des hommes. Mais, lorsque c'était le régime Mobutu et son idéologie de l'« authenticité » qui s'emparaient du rite, le réinterprétant et l'utilisant comme arme dans leur stratégie d'asservissement, son sens changeait fondamentalement : il devenait aliénant, régressif. Je désigne comme régressive toute signification qui réduit le sens, ôte le bonheur et l'espoir de libération, crée des conditions propices à un asservissement des hommes.

La production et l'utilisation des idéologies posent d'autres problèmes encore. *L'utilisateur peut être de bonne ou de mauvaise foi.* Il peut ou non adhérer lui-même à la signification qu'il emprunte à la mémoire collective. Exemples : Hitler, Goebbels, Rosenberg, Himmler croyaient sans doute aux mythes pangermaniques raciaux qu'ils exhumaient, réactualisaient, réinterprétaient et utilisaient pour « expliquer » leur politique d'extermination et de mort des

peuples non aryens. Ils étaient donc de bonne foi. En revanche, je connais un vicaire épiscopal du nord du Brésil, marxiste-léniniste convaincu, qui rejetait totalement la politique rétrograde de collaboration avec la dictature pratiquée par la majorité des évêques du Brésil ; il utilisait – de mauvaise foi – le langage des institutions de l'Église pour mener, dans son diocèse, un combat téméraire en faveur de la réforme agraire, la protection de la santé et la « conscientisation » des paysans.

Le critère de la bonne ou de la mauvaise foi du sujet parlant n'est donc pas pertinent pour apprécier la valeur d'une idéologie. Hitler, Goebbels, Rosenberg, Himmler incarnaient la perversion la plus abjecte de l'esprit humain. Leurs discours « de bonne foi » produisirent des affirmations absurdes, qui conduisirent aux crimes les plus horribles. D'un autre côté, le discours « de mauvaise foi » du vicaire épiscopal du Ceará servit à la protection des persécutés, à la lutte contre la misère, à l'émancipation des paysans dont il avait la charge en tant que curé.

Vladimir Jankélévitch résume le problème par un récit. La Gestapo fait irruption dans une maison où se réunissent des résistants. Un résistant est caché dans l'armoire. L'officier SS demande : « Y a-t-il un homme dans l'armoire ? » Les habitants de la maison répondent : « Non. » Jankélévitch explique que les habitants disent « vrai »[3] : les résistants français et leurs alliés travaillent à l'avènement d'une société libérée.

II. Comment naissent et se développent les idéologies ?

Savoir, c'est souffrir. Et nous sûmes :
chaque nouvelle sortie de l'ombre
nous donna la souffrance nécessaire :
cette rumeur en vérités se transforma,
la lumière envahit la porte obscure,
et les douleurs se modifièrent.
La vérité devint la vie dans cette mort.
Le sac du silence était lourd.

On saignait à le soulever :
les pierres du passé y étaient si nombreuses.

Pourtant le jour fut courageux :
avec un couteau d'or il ouvrit l'ombre,
la discussion entra, elle roula
comme une roue sur la lumière restituée

jusqu’au pôle du territoire.

Et les épis ont couronné
la magnitude du soleil, son énergie :
et de nouveau le camarade a répondu
à la question du camarade.
Et ce chemin qui durement se fourvoyait
avec la vérité redevint le chemin.

Pablo NERUDA, *Mémorial de l’Île noire*[4]

Les luttes de classes qui donnent chair à ce mouvement de l’histoire se déroulent nécessairement sur le double front de la lutte matérielle et idéologique, ce que Louis Althusser appelle *la lutte de classes pratique et la lutte de classes théorique*. Pour comprendre les luttes qui se livrent sur ce double front, pour montrer comment une classe nouvelle, en passe de conquérir le pouvoir économique dans la société, déclenche, pour hâter sa victoire, pour expliquer et légitimer son combat, la guerre idéologique contre la classe dominante, prenons l’exemple de la Réforme, et notamment de la *théorie calviniste de la prédestination.* Je l’emprunte à Friedrich Engels : « Le dogme calviniste répondait aux besoins de la bourgeoisie la plus avancée de l’époque. Sa doctrine de la prédestination était l’expression religieuse du fait que, dans le monde commercial de la concurrence, le succès et l’insuccès ne dépendent pas de l’habileté de l’homme mais de circonstances indépendantes de son contrôle. Ces circonstances ne dépendent ni de celui qui veut ni de celui qui travaille. Elles sont à la merci de puissances économiques supérieures et inconnues ; et cela était particulièrement vrai à une époque de révolution économique alors que tous les anciens centres de commerce et toutes les routes étaient remplacés par d’autres, que les Indes et l’Amérique étaient ouvertes au monde et que les articles de foi économiques les plus respectables par leur antiquité (la valeur respective de l’or et de l’argent) commençaient à chanceler et à s’écrouler[5]. »

Les bouleversements du paysage économique, la multiplication des centres de décision, l’éclatement de l’ancien monde féodal aux statuts sociaux immuables et superposés, l’éclatement aussi des limites – tenues jusqu’ici pour définitives – du monde géographique connu provoquaient dans la conscience des hommes du XVI^{e} siècle beaucoup de désarroi, de trouble et un sentiment d’insécurité profonde. L’idéologie calviniste répondait à un besoin pressant et précis : celui de résoudre la contradiction violente, désécurisante pour l’individu, entre la

liberté commerciale, économique, financière, sauvage, agressive, apparemment illimitée, conquise par les banquiers et marchands bourgeois urbains, et le besoin permanent, intime, impérieux de l'homme de « prévoir » l'avenir, de comprendre le monde, de totaliser les expériences sociales, de trouver un sens à l'histoire. La théorie de la prédestination de l'âme de quelques-uns – imprévisible par l'homme mais prévue par Dieu –, que prêchaient Jean Calvin, Théodore de Bèze et leurs disciples, servait admirablement le besoin de la nouvelle classe bourgeoise. Le calvinisme devint ainsi, dès le XVI^e^ siècle, le dogme justificateur des conquêtes politiques de la bourgeoisie marchande de Genève, des Pays-Bas, de l'Écosse et d'une partie des bourgeoisies protocapitalistes allemande et italienne. La théorie de la prédestination de l'âme allait servir également à justifier des génocides, comme celui qui fut commis au XVII^e^ siècle à l'encontre des peuples mohican, pequot, etc., de la côte Est de l'Amérique du Nord par les immigrants calvinistes anglais, ou les massacres perpétrés tout au long des XVII^e^, XVIII^e^ et XIX^e^ siècles contre les peuples boshiman, twa, zoulou d'Afrique australe par les calvinistes d'origine hollandaise[6].

Les idéologies se développent selon des *logiques relativement autonomes*. Celles-ci tiennent à la constitution des appareils de production idéologique – institutions, corps professionnels comme les prêtres, les intellectuels, les artistes[7] –, ainsi qu'au stock d'idées, de connaissances, de symboles, d'images, de cultures et de sciences, dans lequel les idéologies puisent leurs arguments au gré des stratégies qu'elles soutiennent.

Dans les *Religions africaines au Brésil*[8], Roger Bastide formule une théorie cohérente des « consciences autonomes », qu'il oppose à la théorie marxiste du développement des idéologies. Bastide analyse l'évolution des idéologies produites par les sociétés africaines de la diaspora du Brésil. Je m'arrête à cet exemple parce qu'il montre avec clarté comment une idéologie s'autonomise, survit à la société matérielle qui lui a donné naissance. Cela, à condition bien sûr que l'idéologie en question serve les besoins réels des hommes qui l'utilisent.

Les sociétés traditionnelles congo, yoruba, fon, évé ont été en grande partie détruites sur le continent africain. Mais leurs idéologies, leurs systèmes symboliques ont non seulement assuré la survie mais encore permis la renaissance culturelle et politique des esclaves noirs déportés en terre étrangère, et dont les conditions de vie étaient souvent d'une indicible cruauté. Malgré les

lignages détruits et les clans massacrés, malgré l'éloignement géographique, les familles séparées et la réduction de la personne noire à l'état d'objet, le peuple noir massacré a survécu et a produit, en terre d'exil, une culture assez puissante pour se présenter aujourd'hui au Brésil et dans d'autres pays d'Amérique – aux Noirs comme aux Blancs – comme une alternative à l'idéologie du capitalisme monopolistique multinational. Alternative de refuge, de résistance, d'identité et, paradoxalement, de combat.

L'institution centrale de cette culture s'appelle *terreiro* ou *candomblé*[9]. Le *terreiro*, ou *candomblé*, est d'abord l'espace sacré où s'accomplit la possession des hommes et des femmes par les divinités africaines et, plus fréquemment, la communauté culturelle comme telle. Il signale à la fois un système de représentations mentales, une hiérarchie de pouvoirs, un ensemble de rites et la communauté qui les véhicule.

Repliées sur elles-mêmes, indépendantes les unes des autres, secrètes et longtemps fermées aux hommes qui ne sont pas Africains, ces sociétés jalonnent la côte du Brésil, de Curitiba à Belém do Pará. Des sociétés africaines fortement structurées existent dans les villes colombiennes de Barranquilla et Cartagena. À Cuba, les descendants des esclaves continuent de battre le tambour et les orixas descendent parmi eux comme parmi leurs frères séparés d'Abeokuta (ou Kétou[10]). Dans la vallée de l'Orénoque, au Venezuela, et sur les hautes terres des Yungas (l'ancienne province andine des pères jésuites), en Bolivie, la réalité des orixas est ressentie comme celle de divinités toutes-puissantes réglant le moindre geste de la vie quotidienne et les événements du monde alentour. Leurs prêtres officient en Haïti, à la Jamaïque et à Cuba. Depuis quelques décennies, les Santeros ont fait leur apparition dans les ghettos noirs des métropoles d'Amérique du Nord. Il existe aujourd'hui plus de deux cents *terreiros* lucumi dans le seul ghetto de Harlem, et ils constituent une motivation puissante pour des milliers de jeunes Noirs luttant contre l'oppression raciale blanche.

Le recours à cette idéologie religieuse à Harlem, et dans les autres ghettos noirs des métropoles nord-américaines, où la connaissance scientifique et technique a atteint le degré le plus avancé que le monde ait jamais connu – mais où l'explication du sens de la vie, du monde, de l'homme et de sa relation avec les autres est aussi la plus rudimentaire – ne peut être effectif que parce que se sont perpétuées l'initiation des prêtresses et des prêtres africains ainsi que la reproduction continuelle des rites et des objets dans les groupes les plus discriminés qui soient.

Quelle est aujourd'hui l'idéologie qui domine la planète ?

C'est l'idéologie du néolibéralisme. Elle sert aujourd'hui à légitimer la pratique de domination mondiale des oligarchies détentrices du capital financier.

Guy Debord écrit : « Pour la première fois, les mêmes sont les maîtres de tout ce que l'on fait et de tout ce que l'on en dit[11]. »

Quels sont les principes fondateurs de l'idéologie néolibérale ?

L'Union soviétique a implosé en août 1991. Avant cette date, un homme sur trois sur la planète vivait sous un régime communiste. Bien que cette désignation n'ait eu de « communiste » que le nom – l'URSS n'étant dans son stade ultime qu'une dictature policière corrompue –, la bipolarité de la société planétaire était une évidence. Les classes capitalistes de l'Occident vivaient dans la crainte permanente que, par leur vote, les citoyens et citoyennes européens, américains, etc., n'adhèrent au système et à l'idéologie communistes. Elles procédèrent donc à une redistribution certes mesurée, mais volontaire de leurs richesses, impliquant une intervention de l'État dans les mécanismes de l'économie. Le modèle économique keynésien, en particulier, du nom de John Maynard Keynes, économiste anglais, auteur de la *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie* parue en 1936, prônait une politique alternative à celle du libéralisme classique : une croissance économique assurée par l'augmentation graduelle du pouvoir d'achat des travailleurs et la mise en place d'un État providence garantissant aux classes dépendantes un minimum de sécurité sociale. Ce modèle fut généralement appliqué dans les démocraties occidentales, à partir du *New Deal* américain de Franklin D. Roosevelt en réaction au capitalisme du laisser-faire et à la Grande Dépression de 1933, cela jusque dans les trois décennies de l'après-guerre.

Mais, avec la fin de l'empire soviétique, la bipolarité disparut et avec elle le danger démocratique comme menace permanente pour le monopole du pouvoir politique et financier des classes dominantes occidentales.

Les classes dirigeantes mirent alors au point une pratique économique et politique nouvelle et une figure discursive originale, connues sous le nom de « Consensus de Washington ».

Il s'agit d'un ensemble d'accords informels, de *gentleman agreements*, conclus tout au long des années 1980 et 1990 entre les principales sociétés transcontinentales, banques de Wall Street, Federal Reserve Bank américaine et organismes financiers internationaux (Banque mondiale, FMI, etc.).

En 1989, l'économiste en chef et vice-président de la Banque mondiale, John

Williamson, formalisa le consensus. Ses principes fondateurs visent à obtenir, le plus rapidement possible, la liquidation de toute instance de régulation, étatique ou non, la libéralisation la plus totale des marchés (des biens, des capitaux, des services, etc.) et l'instauration à terme d'une *stateless global governance*, d'un marché mondial unifié et entièrement autorégulé[12].

Le Consensus de Washington vise à la privatisation du monde[13] par la mise en œuvre des principes suivants :

– Dans chaque pays, il est nécessaire d'engager une réforme de la fiscalité selon deux critères : l'abaissement de la charge fiscale des revenus les plus élevés, afin d'inciter les riches à effectuer des investissements productifs ; l'élargissement de la base des contribuables, c'est-à-dire la suppression des exemptions fiscales pour la masse des plus pauvres afin d'accroître le volume de l'impôt.

– La suppression de toutes les règles normatives concernant les marchés financiers.

– La garantie de l'égalité de traitement entre investisseurs autochtones et étrangers, afin d'accroître la sécurité des investissements étrangers et, donc, le volume de ceux-ci.

– Le démantèlement le plus complet possible du secteur public ; on privatisera notamment toutes les entreprises dont le propriétaire est l'État ou une entité para-étatique. Les écoles, les hôpitaux, les transports, les services de l'eau et de l'énergie, etc., seront privatisés, c'est-à-dire soumis à la loi du profit.

– La dérégulation maximale de l'économie du pays, afin de garantir le libre jeu de la concurrence entre les différentes forces économiques en présence.

– La protection renforcée de la propriété privée.

– La promotion de la libéralisation des échanges au rythme le plus soutenu possible, l'objectif étant la baisse progressive des tarifs douaniers – jusqu'à leur disparition.

– Le libre commerce progressant par les exportations, il faut, en priorité, favoriser le développement de ceux des secteurs économiques qui sont capables d'exporter leurs biens.

– La réduction à zéro du déficit budgétaire des États.

– Les subsides d'État aux opérateurs privés doivent partout être supprimés. Exemple : les États du tiers-monde qui subventionnent, afin de les maintenir à bas niveau, les prix des aliments d'usage courant, doivent renoncer à cette

politique. Au sein des dépenses de l'État, celles affectées au renforcement des infrastructures doivent avoir la priorité sur les autres.

La revue britannique *The Economist* n'est pas exactement un brûlot révolutionnaire. Pourtant, son commentaire sur le Consensus de Washington est plein d'ironie : *« Anti-globalists see the Washington Consensus as a conspiracy to enrich bankers. They are not entirely wrong*[14] *»* (« Les antimondialistes considèrent le Consensus de Washington comme une conspiration destinée à enrichir les banquiers. Ils n'ont pas tout à fait tort »).

Figure singulière de la raison discursive aux racines historiques lointaines, le néolibéralisme prétend traduire en termes symboliques les « lois naturelles » de l'économie. Pierre Bourdieu porte sur le néolibéralisme, en général, et sur la mise en pratique du Consensus de Washington, en particulier, un jugement sévère. Écoutons-le : « Le néolibéralisme est une arme de conquête. Il annonce un fatalisme économique contre lequel toute résistance paraît vaine. Le néolibéralisme est comparable au sida : il détruit le système immunitaire de ses victimes[15]. »

Encore Bourdieu : « Le fatalisme des lois économiques masque en réalité une politique, mais tout à fait paradoxale, puisqu'il s'agit d'une politique de dépolitisation ; une politique qui vise à conférer une emprise fatale aux forces économiques en les libérant de tout contrôle et de toute contrainte en même temps qu'à obtenir la soumission des gouvernements et des citoyens aux forces économiques et sociales ainsi libérées […]. De toutes les forces de persuasion clandestine, la plus implacable est celle exercée tout simplement par l'ordre des choses[16]. »

Dans l'histoire des idées, cette idéologie constitue une formidable régression. La vie, décidément, relèverait de la fatalité ? Le mensonge est gros, mais utile : il permet aux oligarchies régnantes de masquer leurs responsabilités dans ce qu'il advient aux peuples qu'ils oppriment.

Les circuits de migration des capitaux ? La distribution planétaire des biens ? La succession dans le temps des révolutions technologiques et des modes de production ? On peut en observer la logique, on ne saurait prétendre en changer le cours. Car tout cela tient de la « nature » de l'économie. Comme l'astronome qui scrute, mesure, analyse les mouvements des astres, les dimensions changeantes des champs magnétiques ou la naissance et la disparition des galaxies, le banquier néolibéral regarde, commente, soupèse les migrations compliquées des capitaux et des biens. Intervenir dans le champ économique, social ou politique ? Vous n'y pensez pas, monsieur ! L'intervention n'aboutirait

au mieux qu'à la perversion du libre épanouissement des forces économiques – au pire, à leur blocage.

La naturalisation de l'économie est l'ultime ruse de l'idéologie néolibérale.

Toute idéologie, nous l'avons vu, assume une double fonction : elle doit signifier le monde et permettre à chacun de dire sa place dans le monde. Elle est donc à la fois explication totalisante de la réalité et structure motivationnelle des acteurs singuliers.

Idéologie noble ! Le néolibéralisme opère en usant du mot « liberté ». Mais les peuples se sont bien rendu compte que cette liberté était réservée à la circulation des marchandises et des capitaux.

La justice sociale, la fraternité, la liberté, la complémentarité des êtres ? Le lien universel entre les peuples, le bien public, l'ordre librement accepté, la loi qui libère, les volontés impures transfigurées par la règle commune, le contrat social ? De vieilles lunes ! D'archaïques balbutiements, qui font sourire les jeunes et efficaces prédateurs des banques transcontinentales et autres entreprises globalisées.

Le gladiateur redevient le héros du jour. Tous les efforts des civilisations passées avaient pourtant consisté à domestiquer les instincts guerriers, violents et destructeurs, à pacifier les rapports entre les hommes, à tisser des liens de solidarité, de complémentarité, de réciprocité, de partage. En promouvant le gladiateur comme modèle social et en glorifiant la concurrence à outrance entre les êtres, les pirates de Wall Street et leurs mercenaires de l'Organisation mondiale du commerce (OMC) et du Front monétaire international (FMI) traitent comme quantité négligeable des millénaires de patients efforts civilisateurs.

« Le bonheur du faible est la gloire du fort », annonçait Lamartine dans ses *Méditations poétiques* en 1820. Pour l'idéologie néolibérale, l'énoncé du poète romantique est une absurdité. Pour les forts (mais aussi pour les faibles qui rêvent de les rejoindre), le bonheur réside désormais dans la solitaire jouissance d'une richesse gagnée par l'écrasement d'autrui, par la manipulation boursière, par la fusion d'entreprises toujours plus gigantesques et l'accumulation accélérée de plus-values en vertu des méthodes les plus brutales et d'origines les plus diverses.

L'idéologie dominante agit par la violence symbolique. Comment définir celle-ci ?

Pierre Bourdieu répond : « Tout pouvoir de violence symbolique, c'est-à-dire tout pouvoir qui parvient à imposer des significations et à les imposer comme

légitimes en dissimulant les rapports de force qui sont au fondement de sa force, ajoute sa force propre, *i. e.*, proprement symbolique, à ces rapports de forces[17]. » La violence symbolique est un concept qui désigne des armes, instruments, outils qui agissent au niveau symbolique par analogie avec ceux qui agissent au niveau matériel aux mêmes fins de domination. Ces armes symboliques ont, comme les armes matérielles de domination, une histoire, elles sont dotées d'institutions, elles peuvent compter sur leurs gardiens. Et parmi leurs gardiens les plus vigilants figurent l'école, la presse, les médias de masse.

L'idéologie néolibérale prend sa source chez deux philosophes anglais du début du XIX^e^ siècle : Adam Smith et David Ricardo.

L'Écossais Adam Smith a exercé pendant peu de temps la charge de professeur de logique à l'université de Glasgow. Grâce à la protection du duc de Buccleuch, son ancien élève, il obtint ensuite la fabuleuse sinécure (dont avait déjà bénéficié son père) de receveur général des douanes pour l'Écosse. En 1776 parut son livre majeur, *Inquiry into Nature and Causes of the Wealth of Nations (Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations)*.

Quant à David Ricardo, fils d'un banquier séfarade d'origine portugaise installé à Londres, il rompit avec sa famille à l'âge de 21 ans et adhéra à la religion des Quakers. Courtier en bourse, il devint, dès l'âge de 25 ans, riche comme Crésus. En 1817, il publia son maître ouvrage, *Principles of Political Economy and Taxation (Des principes de l'économie politique et de l'impôt)*.

Smith et Ricardo sont donc les deux pères fondateurs du dogme ultralibéral, qui est au fondement du surmoi collectif des oligarques financiers régnant actuellement sur la planète. Que dit ce dogme ? Abandonné à lui-même et débarrassé de toute entrave, de toute limitation, de tout contrôle, le capital se dirige spontanément et à chaque instant vers le lieu et les objets où ses profits seront maximaux. C'est ainsi que le coût comparatif des frais de production détermine le lieu d'implantation de la production marchande.

Reste à régler le problème de la distribution.

Smith et Ricardo étaient tous les deux des savants profondément croyants. Or Glasgow et Londres étaient deux villes peuplées de nombreux miséreux. Leur sort préoccupait sincèrement les deux riches savants. Leur recette ? Le *trickle down effect*, l'effet de ruissellement.

Selon Smith et Ricardo, il existe une limite objective à l'accumulation des richesses. Celle-ci est liée la satisfaction des besoins. Le théorème s'applique

aux individus comme aux entreprises.

Prenons le cas des individus. Voici ce que dit le théorème : lorsque la multiplication des pains atteint un certain niveau, la distribution aux pauvres s'opère presque automatiquement. Les riches ne pouvant jouir concrètement d'une richesse excédant par trop la satisfaction de leurs besoins (si coûteux et extravagants qu'ils soient), ils procéderont eux-mêmes à la redistribution.

Bref, à partir d'un certain niveau de richesses, les riches n'accumulent plus. Ils redistribuent. Un milliardaire augmente le salaire de son chauffeur parce qu'il ne sait plus – au sens précis du terme – quoi faire de son argent.

Cette théorie est évidemment erronée. Pourquoi ? Parce que Smith et Ricardo lient l'accumulation aux besoins et à l'usage. Or, pour un milliardaire, l'argent n'a rien – ou que très peu – à voir avec la satisfaction des besoins, même les plus luxueux. Qu'un pharaon ne puisse voguer sur dix navires à la fois, habiter dix villas dans la même journée ou manger 50 kg de caviar en un repas, reste finalement sans importance. L'usage n'a rien à y faire. L'argent produit de l'argent. L'argent est un moyen de pouvoir et de domination. Or la volonté de domination est inextinguible. Elle ne rencontre pas de limites objectives.

Issu d'une famille juive de Vienne, ayant grandi en Angleterre, Richard Sennett est aujourd'hui l'un des professeurs les plus prestigieux de la London School of Economics. Lors d'une récente discussion, il me dit : « Ce fantasme du *trickle down effect* ne pouvait naître que dans le cerveau d'économistes aux origines judéo-chrétiennes. Il est l'exacte reproduction de l'absurde chimère du paradis de la Bible. Crevez, bonnes gens du tiers-monde et d'ailleurs ! Une vie meilleure vous est promise au paradis. L'ennui, c'est que personne ne vous dit quand ce fameux paradis se réalisera. En ce qui concerne le *trickle down effect*, la réponse est claire : jamais. »

Peu avant sa mort, dans une interview accordée à la Radio suisse romande, Pierre Bourdieu faisait écho à Richard Sennett. Il évoquait en ces termes la lutte de classes théorique qui se développe aujourd'hui sur la planète : « L'obscurantisme est de retour. Mais cette fois-ci nous avons affaire à des gens qui se recommandent de la raison[18]. »

C'est dans ces conditions nouvelles que la guerre mondiale contre les pauvres, la guerre civile planétaire, évoquée au chapitre précédent, se poursuit.

Notes

1. Article paru in *L'Armée nouvelle*, 1911. Cité *in* Michel Bataille, *Demain Jaurès*, préface de François Mitterrand, Paris, Pygmalion, 1977, p. 39.

2. Georges Duby, *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978, p. 20.

3. Vladimir Jankélévitch, « Cours professé à l'université Paris-Sorbonne », 1974-1975.

4. Trad. de l'espagnol (Chili) par Claude Couffon, Paris, Gallimard, 1973.

5. Friedrich Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique* (1880), publié dans Karl Marx et Friedrich Engels, *Études philosophiques*, Paris, Éditions sociales, 1974.

6. Concernant la guerre idéologique et militaire que se livrèrent, tout au long du XVII^e^ siècle, les calvinistes anglais immigrés et les peuples autochtones de la côte Est de l'Amérique du Nord, voir Leo Bonfanti, « The New England Indians », in *The New England Historical Series*, Wakefiels, Pride Publications Inc., 1968, vol. I à IV. Quant aux massacres perpétrés par les calvinistes blancs en Afrique australe, voir les sources que j'indique dans *Main basse sur l'Afrique*, Paris, Éditions du Seuil, 1978 ; « Points Actuels », 1980.

7. Voir notamment l'analyse de Pierre Bourdieu : « Le marché des biens symboliques », in *L'Année sociologique*, 1971.

8. Paris, PUF, 1960.

9. X*angô* est le nom que prend le *candomblé* au nord du fleuve São Francisco. *Macumba* désigne les communautés de *candomblés* généralement appauvries et en voie d'acculturation dans le sud du Brésil (y compris dans les États d'Espírito Santo, de São Paulo et de Rio de Janeiro).

10. Ville yoruba située aujourd'hui au nord du Bénin.

11. Guy Debord, *Panégyrique*, Paris, Gérard Lebovici, 1989.

12. Le concept de *statless global governance* a été conçu par des théoriciens de l'information, tels Alvin Toffler et Nicolas Negroponte (voir leurs ouvrages respectifs : *Les Nouveaux Pouvoirs*, Paris, Fayard, 1991, et *L'Homme numérique*, Paris, Robert Laffont, 1995). Il a ensuite été repris par les auteurs de l'école monétariste de Chicago.

13. Sur la genèse du Consensus de Washington, voir Michel Beaud, *Mondialisation, les mots et les choses*, Paris, Karthala, 1999 ; Robert Reich, *L'Économie mondialisée*, trad. Daniel Temam, Paris, Dunod, 1993.

14. « A plague of finance », *The Economist*, 29 septembre 2001, p. 27 (traduction de l'auteur).

15. Pierre Bourdieu, « Politik ist entpolitisiert », entretien in *Der Spiegel*, n^o^ 29, 2001 (traduction de l'auteur).

16. Pierre Bourdieu, *Contre-feux*, vol. 2, Paris, Raisons d'agir, 2001.

17. Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Éditions de Minuit, 1970, p. 18.

18. Pierre Bourdieu, entretien avec Isabelle Ruef, Radio suisse romande 1, 31 janvier 1999.

QUATRIÈME CHAPITRE

Science et idéologie

I. L’erreur de Max Weber

L’antinomie entre idéologie et science est le résultat d’un processus historique. Au cours des siècles, la pratique scientifique, la pratique de l’expérimentation, ne s’est dégagée que très péniblement de la tutelle de l’Église. Ce n’est qu’au moment où elle s’est donné des règles, où elle s’est dotée d’une épistémologie propre que la science s’est imposée comme pratique autonome et – apparemment – entièrement libérée de toute gangue idéologique.

Comment définir la science ? Par la recherche du vrai. La science recherche la vérité. Elle est devenue autonome lorsqu’elle est parvenue à imposer contre les religions, les cosmogonies, les idéologies, sa propre définition de la vérité. Or une mutation a lieu aujourd’hui. Pendant longtemps, les scientifiques sont restés persuadés que leur définition de la vérité ne devait rien aux présupposés idéologiques ; autrement dit, que les règles qu’ils se donnaient pour conduire leur pratique de recherche et de raisonnement leur garantissaient une saisie réelle, immédiate, non médiatisée des faits. Aujourd’hui, cette conviction s’effrite : les graves problèmes que pose quotidiennement la recherche dans les domaines nucléaire, biologique, génétique, médical, pharmaceutique, chimique, psychologique, etc., imposent une vision nouvelle. Le contenu du concept de vérité change progressivement. De plus en plus de scientifiques reconnaissent le caractère paradigmatique du concept de vérité qu’ils manient. Ils découvrent que les champs politique et économique manipulent les indices de légitimité du concept de vérité.

Idéologie et science n’ont pas la même histoire et ne disposent pas du même statut social. Une idéologie est avant tout un système de référence pour la pratique politique, économique, sociale – collective et personnelle – des hommes. Mais, lorsque les idées, même fausses, se saisissent des hommes, l’idéologie devient force matérielle transformatrice de la réalité. La science, elle, est une pratique de la connaissance de la réalité et de la transformation de la

réalité par l'expérimentation.

Le débat sur idéologie et science – en sociologie – est aujourd'hui encore dominé – du moins en France, en Italie, en Allemagne – par les axiomes et les théorèmes de Max Weber. Son livre fondateur s'intitule *Le Savant et le Politique*. L'édition française de cet ouvrage[1] réunit en fait deux textes différents, à savoir deux discours prononcés en 1919 devant les étudiants de Heidelberg : *« Wissenschaft als Beruf »* (« La science comme métier ») et *« Politik als Beruf »* (« La politique comme métier »). Weber oppose là deux activités, deux morales entre lesquelles il n'existerait aucune possibilité d'entente ou de conciliation. Selon lui, le savant, le scientifique obéit à une morale de l'objectivité. Son but est de produire des concepts qui cernent au plus près la réalité des faits. L'adéquation maximale du concept à l'objet est donc le projet le plus noble de l'activité scientifique. Le savant ne connaît qu'une seule autorité référentielle : sa volonté de connaître la vérité, la voix irréductible de sa conscience personnelle. Le politique, l'idéologue, d'un autre côté, obéit à une morale toute différente, celle de l'efficacité. Son objectif premier n'est pas de connaître le monde mais de le dominer pour le transformer. Il élabore donc des concepts, des symboles capables de mobiliser les hommes, de structurer des groupes combattants. L'idéologie demande une adhésion par conviction, la science une adhésion par évidence. Les groupes régis par la morale de l'idéologie fonctionnent de façon disciplinaire. Si un membre du groupe fait une analyse de la réalité différente de celle de la majorité du groupe, il fera taire ses scrupules et se soumettra. Il considérera que l'unité militante du groupe, sa capacité d'action, sa force d'intervention sont plus importantes que sa saisie personnelle de la réalité.

Max Weber était l'*intellectuel libéral type*, farouchement opposé aux thèses marxistes. Écrivain puissant, professeur passionné par son métier, il était préoccupé par le désarroi politique, philosophique, existentiel de nombre de ses étudiants et collègues. La révolution allemande venait d'être écrasée par le gouvernement social-démocrate, la République de Weimar s'installait. Les jeunes étaient sollicités par une multitude d'idéologies contradictoires. La réponse de Max Weber ? Une doctrine discriminatoire qui, entre science et idéologie, instaurait une hiérarchie insurmontable. Selon lui, la science conduisait à la vérité, l'idéologie à la mobilisation des groupes, à la démission de l'individu face à la parole du chef. Julien Freund et Raymond Aron, les principaux défenseurs en France de la doctrine wébérienne, et Reinhard Bendix, son principal représentant aux États-Unis, voient en Max Weber, avant tout, le gardien des valeurs libérales traditionnelles : liberté de débat, volonté de

connaître le monde, examen critique des affirmations idéologiques[2].

J'évalue différemment les effets concrets produits par l'enseignement de Weber sur l'esprit des jeunes Allemands de l'époque et ne suis pas d'accord avec Aron, Freund et Bendix. En combattant pratiquement à l'aide de sa théorie des deux morales d'inégale valeur tout engagement politique concret des jeunes intellectuels allemands, Weber fut l'un des principaux responsables de la tragédie de l'université allemande. Cette université avait produit, jusqu'à 1933, une foule de savants admirables. Or la plupart d'entre eux – mis à part les sociologues de l'école de Francfort, les universitaires communistes tels Walter Markov, Ernst Bloch et quelques rares libéraux comme Franz Böhm – ont assisté sans réagir à la naissance et à la croissance du monstre national-socialiste. Beaucoup, tel Martin Heidegger, ont même servi avec conviction le régime d'Hitler.

Attardons-nous un moment sur l'exemple de Heidegger. Grâce à son œuvre majeure, *Sein und Zeit* (*Être et Temps*) parue en 1927, il était, au moment de l'arrivée au pouvoir de Hitler, l'un des philosophes européens les plus célèbres. Sa femme avait été un membre de la première heure du parti nazi. Lui-même se convertit rapidement à l'idéologie du national-socialisme, comme le prouve sa correspondance avec Karl Jaspers, Hannah Arendt, *etc.*[3], et il adhéra en 1933 au Parti national-socialiste. Il devint en 1933 recteur de l'université de Heidelberg, où il présida chacun des *Dies Academicus* avec la swastika épinglée à son veston. Sa célébrité lui épargna, en 1945, une condamnation sévère : il fut frappé d'une simple interdiction temporaire d'enseigner.

La conduite de Martin Heidegger n'a rien d'original : elle témoigne de la complicité de la plupart des universitaires allemands avec les génocidaires nazis, ou, à défaut, de leur abyssale lâcheté face à leurs crimes. Mais elle eut des conséquences désastreuses : l'expulsion des étudiants et des professeurs juifs de l'université allemande, puis l'assassinat de beaucoup d'entre eux, ne rencontrèrent que peu de résistance parmi leurs collègues.

Pourtant, tous les universitaires allemands ne furent pas des complices actifs ou passifs de la tyrannie nazie. Il existe quelques rares exceptions. Comme celle, par exemple, de l'organisation *Die Weisse Rose* (La Rose blanche), dont les principaux membres – étudiants et professeurs – travaillaient à l'université de Munich. Par six tracts successifs, distribués entre juin 1942 et février 1943 dans les universités et lycées du sud de l'Allemagne à des dizaines de milliers d'exemplaires, ils appelèrent à la résistance contre le régime hitlérien. Dénoncés par un appariteur de l'université de Munich, arrêtés par la Gestapo, torturés, les

principaux résistants, Hans et Sophie Scholl, Karl Alexander Schmorell, Wilhelm Graf, Christoph Probst, tous étudiants, et Kurt Huber, professeur de philosophie, furent décapités en février 1943 au pénitencier de Stadelheim, près de Munich. Après l'anéantissement de leur réseau, l'aviation anglaise lâcha sur toute l'Allemagne des millions d'exemplaires de leur sixième tract.

La théorie de l'antinomie entre science et idéologie, telle qu'elle est formulée par Max Weber, est en outre inopérante. Elle ignore délibérément le problème de la socialisation du savant. Cette conscience individuelle – siège de la morale de l'objectivité, autorité irréductible et référence dernière du processus cognitif – est, elle aussi, en grande partie le produit d'une socialisation contingente, historique, dépendante. La conscience du savant ne tombe pas du ciel, elle est une conscience historique combinée à la « conscience intime » évoquée précédemment. Contrairement à ce que croient Weber, Aron, Bendix, Freund et leurs disciples, il n'existe pas de « science en soi ». Toute pensée, y compris la pensée scientifique, est réfractée au travers des différentes formes d'organisation sociale qui donnent naissance au sujet pensant. Ce sujet est un être pratique. Il ne se résume pas à ses fonctions d'entendement. En venant au monde, il transforme le monde. L'intentionnalité subjective est, à ce stade premier, d'une importance secondaire. La saisie réelle de l'objet, c'est-à-dire l'adéquation maximale du concept à l'objet – ce par quoi je définis moi aussi l'activité scientifique –, provoque dans la réalité sociale des effets modificateurs qui échappent au contrôle de celui qui les a produits. Plus, ces effets peuvent provoquer des modifications qui n'étaient ni prévues ni souhaitées par celui qui les a engendrées. Je renvoie à l'exemple de Hegel cité au chapitre I.

La primauté de l'entendement individuel postulée par Weber doit ainsi être contestée. La compréhension des faits sociaux – c'est-à-dire leur « mise en ordre » discursive, leur symbolisation adéquate – ne dépend pas seulement de l'exercice des facultés analytiques, rationnelles du savant. Elle dépend tout autant d'un certain type d'insertion dudit savant dans la société. La sociologie n'est pas – et aucune science ne saurait y prétendre – le système référentiel immuable par rapport auquel tous les événements sociaux, synchroniquement et diachroniquement, prennent leur sens. Elle ne dit pas sans restriction la vérité du monde. *Mais elle dit les conditions matérielles, les modalités symboliques qui président à la production de cette vérité.*

II. La victoire de Galilée

Surgit le docteur Galilée
Il dit au soleil : Reste là !
Maintenant le monde que Dieu a fait
Dans l'autre sens tournera !
À la patronne de tourner
Autour de la bonne !

[…]

Il vous apprend, le docteur Galilée
Le secret du bonheur terrestre.
Notre soumission,
C'est ce qui fait notre malheur.
Qui n'aimerait une bonne fois
Devenir son propre maître ?

Bertolt BRECHT, *La Vie de Galilée*[4]

Lorsqu'il est question des rapports entre idéologie et science des problèmes multiples et compliqués se posent. Nous allons en examiner quelques-uns.

Le premier exemple campe un rapport conflictuel. Galileo Galilei, originaire de Pise, astronome, mathématicien, géomètre et physicien, pionnier des sciences modernes, a découvert, au XVII^e^ siècle, la loi de l'isochronisme des petites oscillations du pendule. Galilée a décrit le principe d'inertie et celui de la composition des mouvements. Il a construit la première lunette astronomique. Il a inventé un thermomètre. Son adhésion à la vision du monde telle que la proposait Copernic, soit la terre tournant autour du soleil (héliocentrisme) et non l'inverse comme le professaient les Anciens depuis Aristote et Ptolémée, et comme l'enseignait l'Église, lui valut d'être chassé de son poste de professeur sur injonction de la cour pontificale de Rome. L'Église catholique rejetait les analyses de Copernic. Le poème de Brecht, cité en exergue, explique magnifiquement les raisons de cette opposition. Mais Galilée ne désarma pas. En 1632, il publia toutes les « évidences » dont il disposait pour prouver la justesse de la théorie de Copernic. Cela lui valut, en 1633, d'être cité devant le tribunal de l'Inquisition. Sauvagement torturé, menacé de mort, il abjura à genoux l'ensemble de ses théories scientifiques.

Une version de cette histoire, fruit d'une manipulation des sources par certains historiens proches du Vatican, et qui a longtemps été dominante, prétend que Galilée n'a pas été soumis à la torture par l'Inquisition. Des enquêtes sérieuses

menées par des chercheurs, notamment celle d'Italo Mereu[5], ont prouvé le contraire. L'idéologie dominante de l'époque était assez forte pour empêcher Galilée de parler, d'enseigner, de diffuser ses découvertes. Sa théorie scientifique étant néanmoins juste, elle s'imposa à la conscience des hommes puisqu'elle se vérifiait dans un champ de réalité qui n'était pas soumis à la manipulation idéologique de l'Église : la navigation.

Le savant toscan avait de nombreux disciples en Italie. Après sa condamnation à Rome, la répression des tortionnaires de l'Inquisition s'abattit sur ceux-ci. Mais beaucoup parvinrent à s'enfuir. Ils se réfugièrent principalement dans les provinces protestantes des Pays-Bas. Ils y trouvèrent un nouveau gagne-pain : la confection de cartes maritimes établies sur la base de la cosmologie de Galilée. Ces cartes étaient infiniment plus précises que celles qui étaient établies selon les énoncés géocentristes imposés par le Vatican.

Les conséquences économiques de ce transfert de connaissances furent spectaculaires : les bourgeois, les marchands, les armateurs, les financiers d'Amsterdam, de Rotterdam, d'Anvers et d'ailleurs achetèrent massivement les cartes des exilés. Comme ces nouvelles cartes étaient incomparablement plus précises que les anciennes, les armateurs hollandais perdaient moins de bateaux et de cargaisons que leurs concurrents de Venise, de Pise, de Gênes ou de Livourne dans les tempêtes de l'Atlantique ou du Pacifique, ou des suites d'une erreur de cap ou d'échouage dans l'océan Indien ou la mer de Chine. Les Hollandais purent ainsi conquérir de nouveaux marchés, établir des comptoirs aux quatre coins du monde, bref, engranger des profits dont leurs concurrents italiens, espagnols, portugais étaient désormais privés.

Dès lors, dans les palais de Venise, de Gênes, de Pise, de Florence, de Livourne, la révolte gronda. Les doges de Venise envoyèrent des délégations auprès du pape. Celles-ci exigeaient la levée de l'interdit pontifical sur les cartes fabriquées selon les données coperniciennes et l'admission en Italie des cartes de navigation « hollandaises ». La bureaucratie ecclésiale dut transiger. L'intérêt capitaliste se révélait plus puissant que le dogme religieux.

III. L'idéologie oriente les questions que se pose la science

L'idéologie fournit à la science ses cadres référentiels. Exemple : la géographie moderne s'est développée avec le colonialisme ; un médecin progressiste pose, dans l'exercice de son métier, d'autres questions qu'un médecin réactionnaire ; aussi longtemps que l'Église a interdit les autopsies, soit

pratiquement jusqu'au début du XVI^e^ siècle, la dissection a été impossible et l'anatomie n'a pas pu progresser.

Toute pratique humaine se déroule toujours à trois niveaux de réalité à la fois. Ces trois niveaux sont ceux de l'idéologie, de la science, de la politique. L'idéologie fournit aux hommes les valeurs dont ils ont besoin pour orienter leur pratique, quelle qu'elle soit : scientifique, politique, artistique, spirituelle, sexuelle, pédagogique, technique, alimentaire, *etc*. La science détermine un certain nombre de règles empiriques qui définissent les critères de vérification d'une hypothèse, les démarches d'expérimentation, les principes de réalité des phénomènes considérés, *etc*. La politique, elle, impose des questions tout à fait différentes : comment vais-je accomplir ce que je veux accomplir ? À qui vais-je m'allier pour parvenir aux buts que je me suis fixé en fonction de mes options idéologiques ? Quelle stratégie sociale choisir ? Comment battre mes ennemis les uns après les autres, etc. ? Toutes ces questions sont des questions *sui generis*, c'est-à-dire non idéologiques, non scientifiques.

Les critères de distinction entre science et idéologie sont les mêmes depuis le Moyen Âge. Ils sont propres aux sociétés d'Occident. Ils n'existent pas – ou ils sont autres – dans les sociétés à « pensée sauvage »[6], c'est-à-dire dans des sociétés où le savoir non conceptuel prime. Ces critères – et donc la définition respective de l'idéologie et de la science – sont en dernière analyse non universels, ethnocentriques, contingents et conjoncturels.

Au XIX^e^ siècle et durant la première moitié du XX^e^ siècle, la science a bénéficié d'une extraordinaire valorisation. Les hommes – y compris les révolutionnaires – ont placé en elle tous leurs espoirs. La science venait péniblement de se dégager de l'idéologie ecclésiale qui l'avait pénalisée, paralysée durant de longs siècles. Au XIX^e^ siècle, la science s'affirmait comme le triomphe de l'objectivité. Or, nous l'avons vu, la science n'est ni objective ni neutre. Elle est toujours guidée par un choix idéologique implicite. Rabelais : « Science sans conscience n'est que ruine de l'âme. » Dans les camps de concentration et d'extermination, les scientifiques nazis ont procédé à des expérimentations qui ont fait avancer la connaissance scientifique. Mais leur science était – au-delà des résultats techniques obtenus – une activité purement criminelle qui n'inspire que répulsion et mérite châtiment. Plus tard, dans les prisons du Chili, d'Argentine, d'Uruguay, dans les asiles soviétiques, des psychiatres ont expérimenté des drogues dites de « vérité » (c'est-à-dire des

traitements destinés à briser la résistance mentale du prisonnier) sur certains opposants incarcérés. Ces expérimentations chimiques ont pu techniquement faire avancer la connaissance que nous avons des mécanismes psycho-nerveux de l'homme et des mutations chimiques des cellules de son cerveau. Mais elles n'en sont pas moins des crimes monstrueux qui doivent être, comme tels, combattus sans relâche par tout homme civilisé.

Autre exemple. Le jésuite espagnol José de Acosta a publié, en 1589, à Séville une *Histoire naturelle et morale des Indes occidentales*, qui donnait des territoires antillais et américains récemment conquis par les Espagnols et les Portugais une description minutieuse. Acosta y inventoriait notamment, et d'une façon admirable, la faune, la flore, les reliefs géologiques, les variations climatiques, les configurations géographiques, les peuples, leurs conduites, leurs cosmogonies, leurs habitudes mortuaires, sexuelles, alimentaires, *etc.* Son livre connut un succès immédiat. Des traductions dans la plupart des langues européennes, des éditions nombreuses se succédèrent. Du XVII^e^ au XIX^e^ siècle, la plupart des voyageurs de ces contrées – tel Alexander von Humboldt – s'appuyèrent, pour la formulation de leurs propres hypothèses, sur les descriptions contenues dans ce livre.

Or, voici ce que ce savant admirable dit des hommes, des femmes et des enfants rencontrés aux Amériques et dont – avec tant de talent – il décrivit les conduites : « Les Indiens sont idolâtres. Ils ne connaissent pas l'écriture, sont indifférents à l'argent et ne sont pas circoncis […]. Il nous semble que les choses des Indiens ne méritent pas d'autre considération que celle qu'on accorde à une venaison prise en forêt et rapportée pour notre service et passe-temps[7]. »

Je le répète : guidés par des idéologies néfastes, les psychiatres tortionnaires d'Uruguay, du Chili, d'Argentine, des asiles soviétiques, le médecin nazi Mengele et le jésuite espagnol Acosta ont peut-être contribué à accroître la connaissance scientifique, mais au prix de la destruction et du mépris des hommes. Leur activité est à condamner sans appel. Ils sont des ennemis de l'humanité.

Pour agir sur la réalité et vérifier les résultats de son action, la science dispose d'instruments conceptuels et techniques efficaces. Exemple : Isaac Newton a eu l'intuition de la gravitation en regardant tomber une pomme de son arbre. Toute pomme mûre tombe par terre, aucune ne vole ou ne plane horizontalement. La loi de la gravitation et les moyens expérimentaux qui permettent de vérifier ses effets sont univoques. L'idéologie ne dispose pas de moyens comparables pour

vérifier la justesse ou l'erreur de ses affirmations. L'idéologie ne s'oriente pas à des lois objectives, mais aux désirs, aux aspirations des hommes. Et elle ne survit que si elle correspond, répond, aux besoins effectifs, conscients ou inconscients, de ces mêmes hommes. Autrement dit, lorsqu'elle les mobilise parce qu'elle satisfait une aspiration, une attente, un besoin réel.

Mais cette attente, cette aspiration peuvent elles-mêmes être perverses, c'est-à-dire dictées par l'angoisse, la haine, ou libératrices, c'est-à-dire inspirées par le désir d'émancipation, de libération. Exemple : l'idéologie nazie, son nationalisme outrancier, sa prétention à résoudre les problèmes sociaux par la guerre satisfaisaient les aspirations de nombreux Allemands. Aux chômeurs allemands des années 1930, l'effort d'armement apportait du travail ; aux hommes désécurisés, humiliés par le traité de Versailles, les tirades démentes de Hitler apportaient une nouvelle dignité. L'idéologie nazie satisfaisait donc des besoins réels. Autre exemple : dans l'ancienne Afrique du Sud, la minorité afrikaan trouvait parfaitement son compte dans l'idéologie raciste de l'apartheid. Le racisme sud-africain satisfaisait une attente, un besoin. En affirmant l'inégalité constitutive des races, il permettait à la minorité blanche d'exorciser l'angoisse qu'elle éprouvait devant la masse silencieuse des esclaves noirs. Il lui permettait aussi de légitimer sa domination et de justifier ses privilèges[8].

Les rapports entre science et idéologie sont ainsi d'une complexité inépuisable. En voici un dernier exemple. Dans les sociétés industrielles d'aujourd'hui, à division du travail avancée et à outillage complexe, l'écologie est une idéologie puissante. Dans certains cas, à certains moments, elle apparaît comme une idéologie anticapitaliste, antiproductiviste, progressiste. Elle mobilise alors les individus les plus révolutionnaires, les plus désireux de libérer l'homme de l'aliénation. Mais dans d'autres cas – et ils sont nombreux –, l'écologie apparaît comme une idéologie réactionnaire, entraînant sous sa bannière les nostalgiques du passé, les hommes et les femmes les plus rétrogrades et les plus conservateurs d'une société. Or l'écologie relève aussi de la science, la science de l'environnement. En tant que telle, elle fournit des arguments aux idéologies écologistes et contribue à corriger les méfaits de la société industrielle avancée sur la nature et sur la santé des hommes. Cela est vrai même lorsqu'elle fournit des arguments aux tenants d'une politique réactionnaire.

IV. À quoi sert l'université ?

L’arbre fruitier qui ne donne aucun fruit,
On l’accuse d’être stérile. Qui a examiné le sol ?

La branche qui cède,
On l’accuse d’être pourrie. Mais
Pensez à la neige qui la couvrait !

Bertolt BRECHT, *De la stérilité*[9]

Dans nos sociétés capitalistes marchandes d’Occident, le savoir scientifique est avant tout produit et géré par l’université ainsi que par les écoles et les centres de recherche qui lui sont liés. L’université détient un pouvoir idéologique dont l’origine et le fonctionnement soulèvent un grand nombre de questions. Différents aspects de l’exercice contemporain de ce pouvoir complexe et considérable – la sélection, la reproduction des hiérarchies cognitives, sociales, par exemple – sont à combattre. Mais, sur un point essentiel, le rôle social et politique de l’université me paraît bénéfique : le pouvoir idéologique que l’université détient, du fait qu’elle produit et gère le savoir scientifique, contribue à accroître l’autonomie, la liberté, l’épanouissement de l’individu. L’université de la Sorbonne est née au XIII^e^ siècle de l’affranchissement progressif de la corporation des maîtres et des étudiants de la tutelle de l’évêque et des couvents. L’université de Genève est issue, quant à elle, de l’Académie fondée par les insurgés calvinistes en 1559.

Quelle est la nature de l’université ?

Produit de mille ans d’histoire[10], l’institution universitaire n’est ni le pur instrument idéologique des classes au pouvoir, ni le champ clos du savoir désincarné, des libertés académiques, de la spéculation métaphysique où la connaissance du monde et de l’homme s’élaborerait à l’abri des forces sociales. C’est pour cette raison qu’il s’agit de combattre la stratégie des milieux dits libéraux qui, en France, en Suisse, en Italie, en Allemagne, tentent d’accréditer l’idée selon laquelle l’université – du fait de ses structures, de sa vocation à former le plus grand nombre possible d’étudiants – n’est plus en mesure aujourd’hui de conduire la recherche fondamentale et que cette tâche doit être dévolue à des laboratoires, des instituts et des centres de recherches privés.

Produit d’une histoire longue et conflictuelle, l’université a conquis une autonomie relative. Elle s’est construite avec et contre la mainmise des classes dominantes successives, dans un rapport contradictoire variable. Il en résulte

aujourd'hui une configuration idéologique et sociale complexe : d'une part, l'université est travaillée par la violence symbolique du capital. Le système de classes, les principes de rentabilité et de profit soutiennent la sélection des étudiants, la nomination des professeurs et des assistants, les programmes d'enseignement, l'organisation des contrôles du savoir, la hiérarchie des pouvoirs universitaires. L'université est une usine à reproduire la stratification sociale globale, les rapports de production existants et le discours normatif. Elle manipule les indices de légitimité des connaissances et de leurs producteurs. Les classes dominantes y recrutent leurs intellectuels organiques, leurs cadres opérationnels.

D'un autre côté, l'université assure un espace de liberté à la recherche, à la création, à l'innovation. Cet espace de liberté est d'une importance vitale pour les hommes aliénés de nos sociétés suradministrées, suréquipées, bureaucratisées. Il est l'un des derniers refuges de la pensée créatrice aujourd'hui. Cet espace de liberté, il faut le sauvegarder à tout prix. Ce livre veut y contribuer.

Il y a trente ans, l'astrophysicien Evry Schatzman a avancé, sur la nature de l'université, des observations qui demeurent pleinement pertinentes. Écoutons-le : « Les changements matériels dans une société donnée finissent par se refléter dans la représentation des rapports sociaux. Mais les changements matériels ne suffisent pas. La remise en cause des rapports sociaux ne peut devenir générale qu'au moment où la distanciation devient un phénomène de masse. Le développement scientifique et universitaire joue un rôle essentiel dans ce phénomène. En en démontant les rouages, nous rendrons parfaitement clair que le rôle du monde scientifique tient à son existence et non à une action particulière que les scientifiques auraient le privilège de pouvoir mener. De la même façon, le rôle de l'université tient avant tout à la nature de l'enseignement, au fait que l'enseignement supérieur devient un phénomène de masse : de même que la puissance coloniale française apportait dans ses bagages des instituteurs qui répandaient les idées de la Révolution française : liberté-égalité-fraternité, l'université, en même temps qu'elle écrase les étudiants dans un système complexe de rites d'initiation, reflète la nature contestataire, créatrice et critique du monde de la science. »

Et plus loin : « De la même façon encore, malgré les structures hiérarchiques et les aliénations, les traits nouveaux qui caractérisent le monde scientifique, parce qu'ils remettent en cause initiation, pouvoir et répression, donnent la distance nécessaire pour saisir la nature profonde de la transmission des institutions et du savoir dans une société non plus simplement logique, mais

devenant savante. »

Encore Schatzman : « Ce qui paraît exemplaire, c'est le refus du sacré. Étendu à toute société, ce refus entraîne à ne rien voir, ni dans les institutions, ni dans le pouvoir, qui justifie un respect mythique. On peut sans nul doute trouver des explications psychologiques profondes dans la révolte, le rejet de l'autorité, l'expulsion d'une culture répressive. Rationalisée, cette révolte n'est rien d'autre que l'application de la première règle de Descartes. Cette autorité, cette culture, ces institutions, ce pouvoir sont là, sans doute. Mais ils ne peuvent pas moins faire l'objet d'un examen que n'importe quelle autre donnée naturelle. Les raisons pour lesquelles l'immense majorité des individus s'y soumettent, et, en définitive, les entretiennent, n'ont pas moins à être examinées que la validité de la loi de Newton au temps de la relativité[11]. »

Jusqu'à ma nomination aux Nations unies en 2000, j'ai consacré l'essentiel de ma vie professionnelle à enseigner comme professeur à l'université de Genève. Sur quelle légitimité reposait cette faculté d'enseigner, d'exercer une autorité pédagogique, d'exiger que des étudiants se soumettent à la note d'examen que je leur imposais ?

À première vue, aucune. Mon autorité pédagogique n'était que conjoncturelle : elle dérivait d'un arrêté du Conseil d'État (gouvernement) de la République et canton de Genève me nommant professeur de sociologie à la faculté des sciences économiques et sociales. En d'autres termes, mon autorité de professeur dérivait de la situation contingente de la lutte des classes en Suisse, d'un rapport de forces entre classes hostiles, celui, justement, qui était au fondement des institutions (économiques, politiques, universitaires) à Genève au moment de ma nomination. Cela n'alla d'ailleurs pas sans luttes très concrètes, et il s'en fallut de peu que les adversaires à ma nomination l'emportassent[12].

La tâche quotidienne du sociologue consiste à découvrir les lois qui gouvernent la naissance, le développement, le dépérissement des sociétés. Il doit s'efforcer de révéler sans relâche la société telle qu'elle a été produite – et, pour citer Pierre Bourdieu, de révéler « les rapports de forces qui sont au fondement de sa force » – derrière les représentations trompeuses, les écrans déformateurs, les illusions et les mensonges que les idéologies imposent aux hommes.

V. Ce que la science peut dire de l'art

La science est fondamentalement incapable de dire ce qu'est l'art. Malgré son puissant impact social, la pratique artistique est l'une des activités humaines qui échappe en bonne partie à la saisie scientifique.

La science, et en particulier la sociologie, s'est néanmoins essayée à explorer l'art. Mais elle s'est immédiatement heurtée à une série de difficultés.

Première difficulté : le champ de l'art, ou, mieux, les champs des diverses productions artistiques sont à ce point encombrés de commentaires, de descriptions, de jugements critiques, d'interprétations, d'histoires, etc., qu'il incombe principalement aux scientifiques de les débroussailler avant d'être en mesure d'atteindre leur objet.

Deuxième difficulté : la réception de l'art, ou, mieux, la réception des diverses productions artistiques fonctionne largement sur le mode de la croyance, de la piété et du sacré. La croyance s'est fortement reportée au cours du temps de la religion à l'art. Et la croyance est un obstacle majeur à l'approche scientifique de son objet. Plus précisément, elle fait partie de l'objet et il faut au scientifique un certain « culot », comme dirait Bourdieu, pour prétendre décortiquer le mode opératoire de l'œuvre artistique en même temps que celui de la croyance qui l'institue comme œuvre artistique.

Troisième difficulté : les diverses formes de productions artistiques composent autant d'univers découpés en champs plus ou moins séparés, qui se sont eux-mêmes autonomisés par rapport à l'économie et à la société, d'abord en Occident au cours des XVI^e^-XIX^e^ siècles, puis progressivement, jusqu'à l'aube du XXI^e^ siècle, dans le monde entier. Pierre Bourdieu, qui a étudié en particulier l'autonomisation du champ de l'art à la fin du XIX^e^ siècle, parle d'un univers étrange où règne une « économie inversée », où le profit financier fait perdre tout prestige à l'artiste et où les arts ne sont « reconnus » tels qu'à la condition qu'ils n'obéissent à aucune des lois économiques qui commandent les autres champs. Passer de l'un à l'autre des sous-champs artistiques, caractérisés par une histoire propre, une temporalité propre, des conditions sociales de production et d'action propres, compte tenu aussi de l'infinie ramification des objets matériellement et symboliquement concernés (tableaux, architectures, symphonies, romans, poésie, photographies, etc.), met au défi toute tentative d'approche théorique globale, alors même que domine dans ces domaines un positivisme paralysant.

Le Hongrois Arnold Hauser a pourtant osé relever le défi. Il appartenait, en 1915 à Budapest, au « Cercle du dimanche », un groupe d'intellectuels qui se réunissait chez le cinéaste Béla Balázs et que fréquentaient notamment Georg

Lukács, Karl Mannheim, Friedrich Antal. Ce groupe s'institutionnalisa en « École libre des sciences humaines » *(Geisteswissenschaft)*, et l'on y débattait de toutes les questions alors brûlantes de la vie culturelle et sociale. Après 1917, Hauser participa également, sous l'impulsion de Lukács, à la politique culturelle du gouvernement révolutionnaire de Béla Kun et dut, comme Lukács, s'exiler après sa chute en 1919. Au terme d'une errance à travers l'Europe, Arnold Hauser se fixa à Londres. Il est l'auteur d'une somme que la critique dominante, en matière d'art et d'histoire de l'art, a tenu à l'écart jusqu'à ce jour : *The Social History of Art and Litterature*, parue en 1951, et dont il fallut attendre un quart de siècle la parution en français[13].

À une histoire de l'art purement formaliste et idéaliste, Arnold Hauser opposait une histoire véritable, une sociologie (pour lui, histoire et sociologie étaient « une seule et même chose »). Il mettait en rapport les formes artistiques, les capacités techniques avec les structures mentales et les conditions sociales, économiques et politiques (de travail, de rapports de domination, etc.) de chaque époque. Sur la réception de l'ouvrage d'Arnold Hauser, sur les critiques, les résistances, les ouvertures qu'il a favorisées, l'historien de l'art italien Enrico Castelnuovo a dressé un bilan extrêmement documenté[14] qui a inauguré des années d'échanges entre historiens de l'art marxistes (suisses, italiens, anglais, allemands, français) et Pierre Bourdieu autour de la question de l'approche scientifique de l'art. Ce bilan évoque les pionniers d'une histoire sociale de l'art[15] orientée vers une critique sociale, « militante », et dont les adversaires dénonçaient « le "matérialisme" en tant que réduction du spirituel ou de l'idéal à une sordide affaire pratique »[16]. Il montre aussi toutefois que, à partir des années 1970, l'approche scientifique des phénomènes artistiques a clairement progressé, même si, la plupart du temps, ceux-ci étaient abordés sous un angle micro-sociologique et positiviste (donc à l'opposé du projet global et totalisant de Hauser).

Depuis lors, de nombreux aspects de l'art se sont prêtés à des approches scientifiques. À commencer par le concept d'art lui-même.

L'art est une production de l'homme. Le sociologue peut donc en retracer l'histoire. Il peut en analyser les conditions de production extérieures à l'objet lui-même : à savoir, qui sont les producteurs, les destinataires ; quelles sont les conditions de réception ; qui définit l'art par rapport au non-art ; qui fixe la norme et la valeur ; quels débats théoriques, quelles innovations matérielles et techniques le font évoluer ; quels intérêts il sert ; quel est le mode de socialisation des artistes ; quelles influences ils subissent, à qui ils empruntent

leur modèle, de quoi et de qui ils reçoivent leur inspiration ; quelles institutions encadrent leurs activités, qui sont leurs commanditaires, leurs clients, leurs marchands, leurs publics ; quelle est leur valeur de marché et même, pour reprendre une question de Pierre Bourdieu concernant les arts visuels contemporains, « qui a créé les créateurs[17] » ?

L'art produit des biens matériels et symboliques, il est l'objet de stratégies, transmet des connaissances, des croyances, des idéologies et leur tient lieu de support, fait l'objet de collections, suscite des métiers, des médiations, alimente des circuits financiers, engendre des modes et des écoles, se transforme en patrimoine collectif. Les artistes s'inscrivent dans leur époque, reçoivent une formation, subissent des influences, mettent à profit des découvertes, vont à la rencontre de nouveaux goûts. Toutes ces circonstances ont vocation à être soumises à l'investigation sociologique[18].

Quant aux œuvres elles-mêmes – la part poétique et enchantée de la littérature, la part musicale secrète, *in-sensée* de la musique, la part géniale de la création visuelle et plastique, l'impact émotionnel de certaines œuvres du théâtre et du cinéma, les talents que les œuvres en question révèlent, etc. –, elles sont malheureusement à peine effleurées par les approches sociologiques, anthropologiques, psychologiques, et demeurent le champ clos des « spécialistes » des divers arts – historiens de l'art, de la musique, du théâtre, ethnologues, *etc.*[19].

Pourtant, le rapport que les œuvres entretiennent avec la société ne s'interrompt pas au moment où l'acte de création s'achève. Celles-ci, quand elles ne sont pas détruites, sont transmises, altérées, revisitées, relues, réinterprétées, objets de filtrages culturels et sociaux répétés, porteuses de connaissances et de méconnaissances multiformes, trésors patrimoniaux . La réception des œuvres et leur devenir au cours du temps font partie de l'objet que la science est appelée à explorer. On le voit, la tâche à accomplir est immense.

Y a-t-il quelque chose derrière et au-delà de la science et de l'idéologie ? Existe-t-il des modes cognitifs non soumis à l'entendement rationnel ? Sera-t-il un jour possible de faire la théorie scientifique de la connaissance sensible, la théorie scientifique de la création artistique ? Ces questions restent ouvertes. L'histoire sociale de l'art, la philosophie de l'art ont connu ces dernières décennies de grandes avancées. Mais tout se passe comme si la beauté, le talent artistique, la qualité ou la valeur intrinsèque des œuvres demeuraient encore

suspectes aux yeux des sciences sociales, parce qu'elles sont associées à la subjectivité, noyau irréductible du sujet humain.

Pour l'heure, nous n'avons que quelques certitudes : l'émotion que provoque l'art, au plus intime de l'homme, la communication qu'elle établit entre les hommes, les formes nouvelles et toujours inattendues qu'elle ajoute quotidiennement aux formes déjà existantes dans le monde constituent des apports essentiels et irremplaçables à l'existence humaine.

Notes

1. Max Weber, *Le Savant et le Politique*, préface de Raymond Aron, Paris, Plon, 1963.

2. Raymond Aron expose les principes wébériens dans sa thèse de doctorat *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique* (Paris, Gallimard, 1938) et, une nouvelle fois, dans *Histoire et dialectique de la violence* (Paris, Gallimard, 1973). Julien Freund est l'auteur de *Sociologie de Max Weber* (Paris, PUF, « Le Sociologue », 1966). Reinhard Bendix a écrit la biographie de Weber la plus complète à ce jour (*Max Weber, an Intellectual Portrait*, New York, Doubleday, 1960).

3. Voir Elzbieta Ettinger, *Hannah Arendt et Martin Heidegger*, Paris, Éditions du Seuil, 1995.

4. *Théâtre complet*, t. III, trad. de l'allemand par Armand Jacob et Edouard Pfrimmer, Paris, L'Arche, 1974.

5. Voir Italo Mereu, *Storia dell'intoleranza in Europa*, Milan, Mondadori, 1979, notamment p. 356 *sq*.

6. L'expression est utilisée par Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

7. Une nouvelle édition du livre de José de Acosta, mise au point par Jacques Rémy-Zéphir, a été publiée chez Payot en 1979. Les citations sont tirées du livre VI, chap. I, de cette édition.

8. Sous la pression de l'étranger, les premières élections démocratiques eurent lieu en Afrique du Sud en 1994. Elles furent remportées par l'ANC (African National Congress), qui se battait depuis 1912 pour défendre la majorité noire contre la minorité blanche.

9. *Poèmes. 1930-1933*, t. III, Paris, L'Arche, 2000.

10. L'université de Bologne, considérée comme la plus ancienne du monde occidental, a été fondée en 1088.

11. Evry Schatzman, *Science et société*, Paris, Robert Laffont, « Liberté », 1971.

12. Voir, *in* Jean-Pierre Gavillet, *André Chavanne, homme d'État, humaniste et scientifique* (Gollion, Infolio, 2013), le chapitre consacré à l'« affaire Ziegler ». Ma nomination fut imposée, contre l'ensemble de l'establishment, par le ministre socialiste de l'Éducation de la République et canton de Genève, André Chavanne.

13. Arnold Hauser, *Histoire sociale de l'art et de la littérature*, 4 vol., préface de Jacques Leenhardt, Paris, Le Sycomore, 1982.

14. Enrico Castelnuovo, « L'histoire sociale de l'art, un bilan provisoire », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 6, 1976, p. 63-75.

15. Entre autres les auteurs suivants : Walter Benjamin, « Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit » (1936) (« L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique », in *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000) ; Francis D. Klingender, *Art and the Industrial Revolution*, Londres, Noël Carrington, 1947 ; Friedrich Antal, *Painting in Florence and its Social Background*, Londres, Routledge and Kegan, 1948 ; Erwin Panofsky, *Gothic Architecture and Scholasticism* (1951) (*Architecture gothique et pensée scholastique*, postface de Pierre Bourdieu, Paris, Éditions de Minuit, 1967) ; Francis Haskell, *Patrons and Painters. A Study in the Relations between Italian Art and Society in the Age of the Baroque* (1963) (*Mécènes et peintres. L'art et la société au temps du baroque italien*, trad. Fabienne Durand-Bogaert, Andrée Lyotard-May et Louis Evrard, Paris, Gallimard, 1991).

16. Meyer Shapiro, « Style », *in* A. L. Kroeber (dir.), *Anthropology Today*, Chicago University Press, 1953, p. 287-312, cité par Enrico Castelnuovo, *op. cit.*, p. 65.

17. Pierre Bourdieu, « *Mais qui a créé les créateurs ?* », in *Questions de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, « Reprise », 2002 (1re édition 1984), p. 207-221.

18. En France, ce sont notamment Pierre Bourdieu et ses collaborateurs qui se sont attaqués à cette tâche. Voir, par exemple, Pierre Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit, 1979 ; et surtout *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Éditions du Seuil, « Libre examen », 1992. D'autres auteurs ont abordé, dans le contexte de la même problématique, des questions différentes. Sur la musique, voir notamment Jacques Attali, *Bruits, essai sur l'économie politique de la musique*, Paris, PUF, 1977 ; sur le théâtre, voir notamment Jean Duvignaud, *Les Ombres collectives, sociologie de l'acteur*, Paris, Gallimard, 1965 et *Sociologie de l'art*, Paris, PUF, 1967 ; sur le roman, voir notamment Lucien Goldmann, *Pour une sociologie du roman*, Paris, Gallimard, « Idées », 1966 ; sur l'esthétique en général, voir notamment Georg Lukács, *Aestetik*, Francfort, Luchterhand, 1970 et Herbert Marcuse, *La Dimension esthétique*, Paris, Éditions du Seuil, 1979.

19. Voir les œuvres pionnières d'Erwin Panofsky, *La Perspective comme forme symbolique*, trad. sous la direction de Guy Ballangé, Paris, Éditions de Minuit, 1975 (1re édition 1924) ; *L'Œuvre d'art et ses significations. Essai sur les «arts visuels»*, trad. Marthe et Bernard Teyssèdre, Paris, Gallimard, 1969.

CINQUIÈME CHAPITRE

Ils ont mis les chaînes à la racine de nos têtes

Nos bras sont des branches chargées de fruits,
L'ennemi les secoue, l'ennemi nous secoue,
Jour et nuit,
Et pour nous dépouiller plus facilement,
Plus tranquillement,
Il ne met plus la chaîne à nos pieds,
Mais à la racine de notre tête,
Ma bien-aimée.

Nâzim HIKMET, « Les Ennemis »[1]

I. L'aliénation

Antonio Gramsci : « Il n'y a pas de prise de pouvoir politique sans prise préalable du pouvoir culturel. » Dans les sociétés capitalistes marchandes d'Europe, d'Amérique du Nord, de l'Asie, les classes de travailleurs ont provisoirement perdu la guerre idéologique. Cette défaite explique leur continuelle domination politique, économique, sociale par l'oligarchie financière transcontinentale et les classes bourgeoises qui lui sont liées. En d'autres termes, l'aliénation des classes travailleuses progresse au fur et à mesure que se développent la monopolisation du capital et la rationalisation du système impérialiste. Horkheimer : « Les esclaves forgent continuellement leurs propres chaînes. » En Occident, l'aliénation des travailleurs est aujourd'hui presque achevée. Le terme d'« aliénation » est la traduction du terme allemand *Entfremdung*, emprunté à la philosophie matérialiste allemande. Le terme allemand est plus précis que sa traduction française : il qualifie littéralement « l'homme qui est devenu étranger à lui-même ». Son synonyme *Verdinglichung* se traduit en français par « réification ». C'est Kostas Axelos, par ailleurs

traducteur de Georg Lukács, qui a popularisé en France le terme de réification ainsi que celui de « choséification ». Dans son sens littéral, *Verdinglichung* signifie « le fait de devenir chose ».

Theodor W. Adorno utilise un autre terme pour désigner l'aliénation, un mot presque intraduisible en français : *Entäusserung.* Il signifie « le fait de se départir volontairement de sa propre substance ». L'individu est désormais séparé de sa propre substance, ce qui entraîne la perte de sa singularité et sa réduction à sa pure fonction marchande.

L'homme n'existe, ne se constitue, ne se reproduit qu'à l'aide d'autres hommes, dans la réciprocité, la complémentarité. Il n'est pas d'hommes sans société, sans histoire. Il n'est pas de société sans un système collectif d'auto-interprétation qui totalise les expériences humaines et répond, de façon juste ou fausse, aux questions fondamentales que se posent les hommes. L'homme séparé des autres hommes n'est qu'un cri. Or la stratégie impliquée dans le système économique, politique, social et culturel du capitalisme contemporain est de réduire l'homme à sa simple fonctionnalité marchande. C'est ainsi, pour reprendre un terme de Georg Lukács, que cette stratégie « déshumanise » l'être humain.

Quoi qu'en dise le discours dominant des oligarchies capitalistes néolibérales, ce n'est pas l'homme, son libre épanouissement et le déploiement progressif de ses pouvoirs créateurs qui orientent la construction de la société. Il s'est opéré un glissement : les paramètres du processus sociétal, intériorisés par les classes dépendantes – comme par les classes dominantes d'ailleurs – ont désormais pour nom progrès technologique, rentabilité productrice, concurrence, compétitivité, valeur d'échange, fonctionnalité, conformité. L'homme est ainsi séparé des autres hommes, séparé de la recherche collective du sens, seul. Il devient étranger à lui-même.

Deux analyses de l'aliénation en Europe paraissent particulièrement utiles. Celle que formulent Karl Marx et ses successeurs. Celle, ensuite, qu'entreprend Roger Bastide.

Au centre de la théorie marxiste, il y a la « double reproduction ». De quoi s'agit-il ?

Le but de l'« aliénation » est la réduction du travailleur à sa pure fonctionnalité marchande. En d'autres termes : la destruction de son identité singulière. Dans la société capitaliste marchande, les rapports de production sont fondamentalement inégaux. L'ouvrier devant sa machine, la vendeuse de

supermarché devant sa caisse, l'employé de bureau devant son ordinateur subissent, reproduisent, acceptent – bon gré mal gré – cette inégalité. Ils mettent en œuvre, contraints, les rapports inégaux de travail. Avant même d'arriver le matin à leur poste de travail, l'ouvrier, la vendeuse, l'employé ont déjà reproduit dans leur tête – donc intériorisé, accepté, légitimé – leur propre condition de soumis et d'exploités. C'est au moment où, quittant leur domicile, l'ouvrier enfourche son scooter, la vendeuse descend dans le métro, l'employé met sa voiture en marche, qu'ils accomplissent la première reproduction. La seconde intervient lorsqu'ils commencent concrètement à travailler.

L'homme concrétise sa liberté dans le travail. Il est reconnu par l'autre dans ses œuvres. Il connaît l'autre dans la production que celui-ci fait de sa vie. Le travail est le créateur du système de réciprocité qui est au fondement de toute existence sociale. Jean-Paul Sartre a écrit : « L'homme est ce qu'il fait de ce qu'on a fait de lui. » Existence sociale et existence personnelle s'unifient dans le travail[2].

Le mode de production capitaliste brise cette unité : la réification capitaliste rend l'homme étranger au produit de son travail, et donc étranger à son essence d'homme[3]. J'insiste sur ce point : c'est le capitalisme qui instaure la relation marchande comme relation universelle. Dans le système capitaliste, la force de travail doit être vendue. Elle a un prix. Ce prix est déterminé par sa valeur d'échange, soit la somme des biens nécessaires à sa reproduction. L'objectivation du travail de l'homme conduit ainsi à l'égalisation formelle de tous les types de travail humain. La rupture avec l'univers de la production organique des biens, celle dont le principe est la valeur d'usage, est désormais totale. En vertu de quoi les marchandises d'usages différents sont-elles échangeables entre elles dans le système capitaliste ? En vertu de leur valeur d'échange, justement. Et celle-ci se mesure par le temps social qu'il a été nécessaire de consacrer à la production des biens en question. Mais le temps social du système capitaliste, qui assure l'échange universel des biens, est investi d'une dynamique bien particulière.

Les propriétaires des moyens de production, engagés dans l'accumulation accélérée et la maximalisation continue des profits, soumettent, en effet, le processus du travail en mode de production capitaliste à une rationalisation croissante. Cette rationalisation accélère la dégradation progressive du travail humain par la compression du temps social qui l'organise. L'universalisation progressive de la forme marchande conduit ainsi à une abstraction du travail humain. D'emblée, ce travail s'objectivise dans la marchandise, devient

marchandise. Puis, les rapports sociaux eux-mêmes (rapports de réciprocité, de complémentarité, de solidarité à leurs origines) se transforment au fur et à mesure en rapports marchands. C'est ainsi que la totalité des rapports – qui constituent un être humain – tend progressivement à être choséifiée, à devenir marchandise. Celle-ci affecte, transforme, désocialise, donc déshumanise les relations entre les hommes.

Le temps social donne la mesure du travail socialement nécessaire à la production d'une marchandise déterminée. Ce temps de travail est d'abord saisi comme temps de travail moyen, de façon empirique. Mais, bientôt, sous l'effet d'une mécanisation plus poussée, c'est-à-dire d'une rationalisation toujours plus perfectionnée, le temps de travail est saisi comme une quantité de travail objectivement mesurable. Cette quantité objective fait place désormais au travailleur – comme le dit Georg Lukács – comme une « objectivité achevée et close[4] ».

Pour progresser, la rationalisation doit décomposer les différentes phases du processus de travail nécessaire à la production d'une marchandise. Plus l'unité de calcul est petite, plus le temps social nécessaire à la production d'une marchandise est réduit. En d'autres termes : la dislocation de l'objet (consécutive à la décomposition du processus de travail nécessaire à sa production) garantit une rationalisation maximale du travail du producteur. Mais cette dislocation de l'objet est en même temps dislocation du sujet. Plus le processus de travail et le temps social qui le gouverne sont contrôlés avec précision (la précision s'exprimant en unités temporelles de plus en plus réduites), plus l'antinomie entre le temps de la conscience, le temps du corps du producteur, d'une part, et le temps abstrait de la marchandise, de l'autre, est violente. Vient le moment où les particularités humaines, les qualités individuelles du producteur ne sont plus perçues par lui – comme par celui ou ceux qui le dominent et l'exploitent – que comme des facteurs de déviance, des sources d'erreur.

C'est alors que s'annonce la dégradation du système culturel dont le producteur est porteur : affronté à un système achevé et clos, le système du travail rationalisé, qui fonctionne indépendamment de sa volonté, selon des déterminations sur lesquels il n'a aucune prise, l'homme-producteur, l'homme-travailleur sombre progressivement dans une sorte d'indifférence. L'homme sait qu'il n'a plus prise sur le monde. Il quitte, mentalement, ce monde. Son propre système d'auto-interprétation, sa vision du monde, bref, tout son univers symbolique bascule dans le vide. Marx : « Le balancier d'une pendule est devenu la mesure exacte de l'activité relative de deux ouvriers, comme il l'est de la célérité de deux locomotives. Il ne faut pas dire qu'une heure [de travail] d'un

homme vaut une heure d'un autre homme, mais plutôt qu'un homme d'une heure vaut un autre homme d'une heure. Le temps est tout, l'homme n'est plus rien : il est tout au plus la *carcasse du temps*[5]. »

Voici maintenant la théorie de l'aliénation telle qu'elle est formulée par Roger Bastide.

Bastide s'intéresse, en premier lieu, aux effets psychologiques et psychosomatiques provoqués par la déstructuration mentale, l'angoisse de l'individu. Cette angoisse, cette déstructuration sont elles-mêmes le fruit de la réification progressive de la conscience des hommes. Dans les sociétés capitalistes marchandes d'Occident, les hommes sont désormais marchandises. Ils sont logés dans des ensembles infects, parqués dans des silos de béton comme des marchandises, entreposés, classés, numérotés. Les « cités » enserrent de plus en plus ce qui reste des villes d'Europe aux caractéristiques autrefois connues. L'univers marchand des banquiers et des promoteurs envahit les villes, ravage jusqu'à la moindre pierre. Le langage, lui aussi, suit le mouvement général qui mène à l'anonymat. Les anciens systèmes symboliques se meurent. À leur place se déploient des systèmes indigents, des balbutiements phonétiques tels qu'en émettent les personnages, effrayants de réalité, des films de Jean-Luc Godard. Ces nouveaux systèmes de sons n'expriment, au sens précis du terme, plus rien. Ils sont tout juste bons à maintenir entre les hommes le minimum indispensable de signes utiles à la production, à la distribution et à la consommation des marchandises. Même l'argent, aujourd'hui, est anonyme. L'argent, autrefois, était le « sang des pauvres[6] ». Dans la société capitaliste des origines, son accumulation entre les mains de quelques-uns était le signe manifeste de l'exploitation, de la misère et de l'écrasement de la multitude. Le théâtre d'Ibsen, de Strindberg, de Wedekind, de Hauptmann, témoigne de cette passion pour l'argent – des drames sanglants, des perversions, des batailles que cette passion provoque – dans les classes bourgeoises du XIX^{e} siècle. L'argent était objet de désir, de répulsion. Les pièces d'Henrik Ibsen, *La Maison de poupée* (1879), *Hedda Gabler* (1890), le roman d'August Strindberg *Le Fils de la servante* (1886), ou encore sa pièce, *Mademoiselle Julie* (1888), qui ont enthousiasmé les publics et les lecteurs d'Oslo et de Stockholm, puis ceux du monde entier, tournent tous, plus ou moins, autour de ce drame unique : la mésalliance, la rencontre amoureuse, la passion contrariée entre des personnages appartenant à des classes sociales différentes et disposant de fortunes inégales. L'argent les sépare, ruine leur passion, transforme en jalousie ou en haine les

sentiments d'amour qui les avaient initialement unis.

Roger Bastide : « Objet d'affection, source de mésalliances, de drames quotidiens multiples, l'argent était alors porteur de valeurs existentielles. Aujourd'hui, même la marchandise, même l'argent, son incarnation parfaite, ont perdu toute individualité. La marchandise est devenue simple référentiel d'une course démente et circulaire à la production, à la consommation, à la reproduction puis reconsommation des biens, qui, dans cette course même, ont perdu leur qualité de biens[7]. »

Le lavage des cerveaux – que ce soit par la propagande d'État, par les cosmogonies perverses de certains mouvements religieux ou par la publicité mensongère des grandes entreprises marchandes – n'étonne plus personne. Ces agressions quotidiennes et infiniment habiles ont eu, depuis longtemps, raison de la résistance de la plupart des hommes. On aurait pu penser que le corps, au moins, dernier bastion de l'individualité concrète des êtres, avec ses circuits mystérieux, ses organes cachés, sa vie concrète, resterait soustrait au cannibalisme marchand. Erreur ! Les reins, le cœur, les poumons, le foie, les yeux sont désormais des marchandises. Les organes essentiels de l'homme sont achetés, vendus, transplantés, stockés, commercialisés. Des catalogues illustrés d'organes à vendre circulent au sein du système hospitalier américain. Des banques et des bourses d'organes fonctionnent à rendement croissant. Le corps humain, vivant ou mort, intègre désormais le circuit des choses produites, consommées, reproduites et reconsommées. Ce parcours et son accélération créent – pour la personne humaine – une situation radicalement nouvelle dans l'histoire des sociétés. Roger Bastide la définit ainsi : « On peut dire que la société (marchande) encourage ou modèle notre personnalité selon le type même de la schizophrénie, telle qu'elle est définie par le psychiatre, soit : impersonnalité des relations humaines, indifférence affective et isolement dans les grandes métropoles, sexualité réduite à la fornication, fragmentation de nos comportements quotidiens par suite de notre appartenance à des groupes multiples qui nous imposent souvent des rôles contradictoires, perte du sentiment de notre engagement dans le monde social, comme aussi de notre sentiment d'identité personnelle, masculinisation de la femme, accroissement de l'ensemble de nos dépendances au lieu de la conquête de notre autonomie[8]. »

Et plus loin : « Ce qui est plus grave, c'est que l'accélération de l'histoire entraîne une discontinuité fondamentale de la trame de nos vies, remplace les évolutions lentes par des mutations brutales, forçant l'individu à mobiliser sans arrêt ses énergies et, s'il n'en a suffisamment, à lutter contre l'imprévu des

changements ou la multiplication des ruptures par le recours soit à la névrose compensatoire, soit aux structures rigides de la psychose, afin d'abolir le traumatisme du changement sans repos[9]. »

II. La conscience homogénéisée

> Les étoiles sont loin dites-vous ?
> Et notre terre toute petite.
> Qu'elle le soit donc !
> Je m'en moque.
> Sachez que je trouve plus important,
> Plus imposant,
> Plus mystérieux et plus grand
> Un homme qu'on empêche de marcher,
> Un homme qu'on enchaîne.
>
> Nâzim HIKMET, « Vie et mort de Benerdji »[10]

La société capitaliste marchande d'Occident vit désormais sous l'empire de la *conscience homogénéisée* : l'aliénation est presque achevée. Elle affecte l'ensemble des classes et des consciences de classes. Les dominateurs la subissent comme les dominés. Souvent, les trompeurs sont les premiers trompés. En Europe occidentale, l'oligarchie capitaliste transcontinentale – née elle-même des classes bourgeoises marchandes et de l'accumulation coloniale des XIX^e^ et XX^e^ siècles – restructure aujourd'hui son système de domination, tout en détournant à son profit, et en les pervertissant, les aspirations populaires à la liberté, à la fraternité universelles, nées des combats de la résistance contre le fascisme.

La façon dont la classe dominante, en l'occurrence les dirigeants des sociétés transnationales, bancaires, industrielles et leurs alliés, se représente sa propre pratique ne constitue évidemment pas une théorie scientifique de cette pratique. Si tel était le cas, elle travaillerait à les priver de tout moyen d'agir, puisque cette théorie montrerait comment cette pratique fonctionne, à qui elle profite, qui elle exploite, qui elle tue, qui elle trompe sur ses buts. Personne ne l'accepterait plus. Au contraire, la classe dirigeante produit des explications qui donnent de sa pratique une représentation fausse, destinée à lui permettre de continuer à l'exercer tout en la légitimant comme logique, innocente, naturelle, inévitable,

au service de la nation et de la collectivité.

L'idéologie des dominateurs ne ment pas qu'aux dominés. Elle mystifie souvent aussi ceux qui la propagent. Il n'est pas rare, en effet, que les principaux protagonistes de l'impérialisme croient eux-mêmes à leur mission bienfaisante. Au reste, les satrapes de la banque, du commerce et de l'industrie transcontinentales recourent souvent aux idéologies du passé, qui sont celles que l'éducation et la socialisation ancrent dans l'esprit de chaque homme comme autant de vérités universelles et qui lui fournissent ses critères de jugement. C'est ainsi que la pratique réelle de la classe dirigeante, celle qui incarne l'ordre intolérable du monde, est jugée bonne à partir de paramètres fournis par des énoncés faux.

Aujourd'hui, le président-directeur général d'un empire bancaire transcontinental regarde les mêmes émissions de télévision que l'ouvrier, la femme de ménage, le paysan ou le cadre. Il partage avec eux les mêmes catégories de perception et est soumis à l'action des mêmes agents médiateurs. Cette homogénéisation de la conscience collective contemporaine est le fruit d'une longue histoire.

Un exemple : l'enquête que la Télévision suisse romande a menée auprès des téléspectateurs (échantillon de 1 000 personnes issues des régions francophones du pays, de toutes les classes sociales, classes d'âge, etc.). Il s'agissait de répondre à la question suivante : les émissions politiques, l'information politique de la Télévision suisse romande sont-elles plutôt de gauche ou plutôt de droite ? Résultat : 12,3 % « plutôt de gauche », 12,7 % « plutôt de droite » ; 75 % « ni l'une, ni l'autre ». Ce qui signifie que les trois quarts des spectateurs interrogés pensent que leur télévision publique distille, jour après jour, la vérité du monde, rend compte de la réalité objective des choses.

Étonnant résultat : comme toute organisation de communication, la Télévision suisse romande est investie, habitée, dominée par des stratégies idéologiques. Or, en Suisse romande, l'homogénéisation de la conscience, la réification ont progressé au point que 75 % des consommateurs de l'information ne lui opposent pour ainsi dire plus aucune pensée personnelle critique.

Que devient une personne vivant sous l'empire de la conscience homogénéisée ? Max Horkheimer répond : « La machine a jeté son pilote, elle court aveuglément dans l'espace. À l'instant même où s'accomplit son apogée, la raison est devenue irrationnelle et bête. Le projet de notre temps est l'autonomie du moi, son maintien alors qu'il n'existe plus de moi à maintenir

[…]. Lorsque nous parlons de l'individu comme d'une catégorie historique, nous ne désignons pas seulement l'existence spatiale et temporelle, l'existence perceptible d'un membre particulier de l'espèce humaine, nous affirmons que cet individu devient conscience de son individualité en tant qu'être humain conscient. La prise de conscience de sa propre identité fait partie de ce processus. » Et plus loin : « L'individualité présuppose le renoncement volontaire à des satisfactions immédiates en faveur de la sauvegarde matérielle et intellectuelle de sa propre existence. Si la route vers de tels projets est bloquée, il n'existe que peu de raisons pour renoncer à la consommation de jouissances instantanées et passagères […]. Le pouvoir social est aujourd'hui, plus qu'à un autre moment de l'histoire, fonction du pouvoir exercé sur des choses. Plus intense est l'intérêt que l'individu témoigne aux objets, plus ces objets le domineront, plus l'esprit sera transformé en un automate de la raison formalisée[11]. »

Horkheimer encore : « L'unicité de l'individu consiste désormais dans le fait d'être typique […] l'individu dépérit et devient une simple cellule de la réaction fonctionnelle. Il est désormais le prisonnier d'un présent qui s'évapore. Sa vie est déliée d'un but humain, elle devient le faux-semblant, le simple reflet d'une mouvance, d'une répétition mécanique[12]. »

Les disparités de revenus entre classes ne changent rien à cette situation. La rationalité marchande détruit la qualité de la vie quotidienne chez les dominés comme chez les dominants. La pollution de l'air et des eaux est devenue générale, elle détruit les paysages, pour les uns comme pour les autres. Les dangers extrêmes de la fabrication d'énergie au moyen de centrales nucléaires – dont les problèmes techniques sont loin d'être tous résolus – menacent concrètement la santé de toutes les classes de la population. Le bruit, intense et quotidien, des villes prive de sommeil les patrons comme les ouvriers. L'échappement de gaz toxiques des voitures, l'absence généralisée, dans nos sociétés, d'une politique cohérente de transports publics non polluants créent, pour les dominants comme pour les dominés, des conditions de transport presque insupportables. La violence marchande devient aujourd'hui structurelle. L'impuissance devant cette violence est paradoxalement la même dans toutes les classes.

La violence marchande pratique – sous sa forme publicitaire notamment – ce

qu'Herbert Marcuse appelle la *satisfaction répressive des besoins*. Qu'est-ce à dire ? La rationalité marchande crée elle-même les besoins qu'elle satisfait ensuite en abondance. La valeur d'usage s'efface, l'homme perd jusqu'au souvenir de la recherche du sens. Il devient unidimensionnel, uniforme. Son identité réside dans sa conformité à la fonctionnalité marchande. Marcuse avance que le seul refuge de la dignité humaine est aujourd'hui la conscience malheureuse de l'homme. La conscience malheureuse est la conscience qui sait que ce qui est est faux. Elle connaît ses vrais besoins, ses besoins matériels, intellectuels, affectifs, existentiels. Mais elle perçoit en même temps son impuissance, elle a acquis la certitude qu'elle ne pourra imposer ses besoins existentiels propres au système – devenu autonome – de la rationalité marchande. Dans les sociétés d'Occident, un vaste appareil dédié aux droits de l'homme est institué : il postule le droit au libre épanouissement de chaque être humain. À ce sujet, Marcuse fait une remarque intéressante : la tolérance dont nous bénéficions en Occident est d'ordre répressif. Elle s'arrête aux frontières du système marchand. Quiconque revendique ou met en œuvre une action qui conteste ou entrave le fonctionnement de ce système est immédiatement évacué du champ du débat. Il est négativisé, pathologisé, renvoyé à la marginalité. Il subit souvent la répression sociale (hôpital psychiatrique, criminalisation de la contestation, etc.), en bref l'exclusion.

Les droits de l'homme, le champ relativement vaste accordé par la tolérance répressive aux hommes et aux femmes d'Occident, sont par ailleurs payés par le sang et la souffrance de centaines de millions d'autres hommes et femmes. Dans nombre de pays de l'hémisphère Sud, le chômage de masse, la faim permanente, la maladie, la misère frappent des centaines de millions d'êtres. C'est parce que le capital transnational du centre procède, dans le monde tricontinental, à une accumulation accélérée de la plus-value tirée du travail humain et des profits marchands (taxes de licence, de brevets, gains spéculatifs sur les devises, etc.), qu'il peut accorder à ses sujets du centre un espace de « liberté » relativement étendu. Un rapport causal relie l'existence de régimes politiques libéraux au centre à la surexploitation du travail humain de la périphérie. Comme le dit Régis Debray : « Il faut des esclaves aux hommes libres. »

Aujourd'hui, le mouvement ouvrier n'est plus la principale force révolutionnaire dans la société marchande. Pourquoi ? Max Horkheimer répond : « Les dirigeants syndicaux contrôlent l'offre du travail exactement comme les

directeurs des grandes compagnies contrôlent les matières premières, les machines ou autres facteurs de production. Les dirigeants des organisations ouvrières sont les managers des ouvriers. Ils manipulent ces ouvriers, font de la réclame pour eux et tentent de fixer leur prix au niveau le plus élevé possible. En même temps, le pouvoir social et économique des dirigeants syndicaux, leur position et leurs revenus, qui tous sont largement supérieurs au pouvoir, à la position et au revenu de l'ouvrier, dépendent du système industriel lui-même[13]. »

Horkheimer dit encore : « Les ouvriers, du moins ceux qui n'ont pas passé par l'enfer du fascisme, se rallieront toujours à l'appel à la persécution d'un capitaliste ou d'un politicien qui est dénoncé par les dirigeants syndicaux parce qu'il a violé les règles du jeu. Mais les ouvriers ne mettent pas en question ces règles elles-mêmes. Ils ont appris à accepter l'injustice sociale, y compris l'injustice commune à l'intérieur de leur propre groupe, comme un fait puissant. Ils ont appris à respecter des faits puissants comme la seule chose qui doive être respectée. Leur conscience est fermée aux rêves d'un monde fondamentalement autre, comme elle est fermée à des notions qui, loin de relever de la simple classification des faits, se mesurent à la réalisation effective de ces rêves. Les circonstances économiques modernes provoquent chez les membres, comme chez les dirigeants des syndicats, une attitude positiviste. Ils se ressemblent ainsi de plus en plus entre eux[14]. »

Écrit en 1944 aux États-Unis, ce texte visionnaire s'alimentait à l'observation de la pratique des gigantesques bureaucraties des syndicats américains. Un texte lui fait écho, qui tire sa force de l'observation de la pratique du mouvement ouvrier européen et qui, lui aussi, est d'une actualité évidente. Jean Duvignaud : « Quand on a fait le tour des idées pauvres et confuses qu'évoque aujourd'hui, en Occident, le terme de révolution, on doit admettre que ce mot ne désigne plus rien d'autre qu'un désir d'aménagement rationnel de l'inévitable croissance. La frileuse sécurité est à ce prix. » Et plus loin : « Il est possible que l'intense frustration qui soutenait l'utopie du siècle dernier se soit affaiblie. Personne ne conçoit la révolution parce que personne ne peut s'arracher au monde du double jeu du respect d'un ordre et de l'opposition concertée. Les adversaires politiques ne remettent pas en cause la conservation de la société et cette sorte de logique qui engloutit les contradicteurs dans une même synthèse sécurisante… L'idée de révolution s'épuise dans les querelles de sectes. Elle résultait du constat d'un être qui revendiquait la plénitude de la substance humaine dans une matérialité triomphante, subversive pour l'ordre hiérarchisé. Elle n'était pas seulement cet univers concret des philosophes, mais l'aspiration toujours inassouvie à tout ce

que l’homme peut tirer du monde et des autres hommes[15]. »

Une évidence s’impose aujourd’hui : les mouvements socialistes du centre industriel capitaliste – et les intellectuels qui se mettent à leur service – ont perdu la guerre idéologique ou, comme le dit Louis Althusser, la « lutte de classe théorique ». En Europe, ce ne sont plus les mouvements socialistes et leurs intellectuels organiques qui livrent aux travailleurs les images, les symboles qu’ils utilisent pour percevoir, analyser, comprendre, penser le monde. L’intégration des travailleurs européens à la stratégie et au projet impérialiste a fait mourir toute théorie, toute pratique de solidarité avec les classes asservies du tiers-monde. L’horreur de la faim, de l’humiliation, de la désintégration des familles, de la torture subie par les travailleurs issus de nombreux pays de l’hémisphère Sud a été « naturalisée », rendue « normale », « inévitable » par la violence symbolique du capital. Rappel : la torture elle-même – moyen ultime de la violence – a été rendue « normale » par les initiateurs de la guerre dite « contre le terrorisme », notamment par le président américain Georges W. Bush.

Je me souviens, comme si c’était hier, de ce jour lointain de septembre 1973 où j’attendais à la gare Cornavin de Genève l’arrivée de Roger Bastide. Il arrivait de Paris. Son train avait du retard. Posé sur le rebord du guichet des douanes suisses, un transistor diffusait les premières nouvelles du jour : « Coup d’État au Chili. Une junte militaire présidée par le général Pinochet remplace le président Salvador Allende. » Pensifs, deux douaniers écoutaient, puis l’un d’eux dit : « Ça devait arriver ! Quand un peuple cesse de travailler, ces choses-là arrivent ! »

L’un de ces hommes, sympathisant socialiste, cultivé et sincèrement désireux de comprendre les hommes et son temps, reproduisait à cet instant même, en toute bonne foi, la vision que l’oligarchie – par la presse, la radio, l’école et la télévision – lui avait imposée et qu’il prenait pour l’image vraie du monde : le Chili populaire avait des difficultés économiques que la Suisse ne connaissait pas. En Suisse, tout le monde travaille beaucoup. Si le Chili populaire connaissait des difficultés, c’était que sous le gouvernement d’Unité populaire, la morale du travail s’était relâchée, que là-bas les gens faisaient la « révolution » au lieu de travailler. Pour le douanier suisse, il était donc *normal* que ce gouvernement tombât.

Depuis cette journée, qui fut suivie de tant d'autres horreurs, l'homogénéisation de la conscience collective s'est encore accrue. Elle s'est d'autant plus solidifiée que le monde bipolaire a pris fin, que les alternatives « communistes » se sont effondrées et que bien peu nombreux sont aujourd'hui les intellectuels, militants politiques de gauche, qui entrevoient avec un tant soit peu de lucidité les voies d'une rupture critique radicale avec le capitalisme financier mondialisé.

De tous les États démocratiques, seule la Confédération helvétique dispose des instruments constitutionnels appelés « droit de référendum » et « droit d'initiative ». En vertu du droit de référendum, 50 000 citoyens et citoyennes peuvent exiger que n'importe quelle loi votée par le parlement soit soumise à une votation populaire. Le droit d'initiative, de son côté, permet à 100 000 citoyens et citoyennes d'imposer une votation populaire portant sur l'abolition, la modification ou l'introduction d'un article constitutionnel. Un regard jeté sur les plus récents scrutins populaires – référendaires ou organisés suite au dépôt d'une initiative – confirme totalement ma thèse sur l'homogénéisation très avancée de la conscience helvétique. Au cours du passé récent, le peuple suisse a ainsi voté librement – souvent à une forte majorité – contre l'augmentation de la durée des vacances légales des travailleurs, contre la caisse d'assurance maladie unique (qui aurait fait baisser fortement les primes d'assurance des familles), contre l'augmentation du minimum vieillesse, contre la limitation des salaires astronomiques de certains patrons (initiative dite « 1 : 12 », fixant le salaire le plus élevé dans une entreprise à 12 fois le salaire le plus bas), contre l'instauration d'un salaire minimum (refusée le 18 mai 2014 avec 77 % de non).

Victimes de leur conscience homogénéisée, d'une aliénation aiguë, les Suisses votent librement – et avec constance – contre leurs propres intérêts.

Les oligarchies transcontinentales du capital financier globalisé ont façonné un monde à leur image. Elles ont imposé à la planète entière leur règne sans partage. Durant les vingt dernières années, dans les sociétés marchandes d'Occident, mais aussi dans nombre de sociétés de l'hémisphère Sud, l'aliénation des classes dépendantes a fait des progrès foudroyants. Dans maintes contrées, comme en Suisse par exemple, elle est désormais presque achevée.

Notes

1. In *Anthologie poétique*, trad. du turc par Hasan Gureh, Paris, Les Éditeurs français réunis,

1964.

2. Karl Marx, « Le travail aliéné », *Manuscrits de 1844*, in *Œuvres. Économie*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1968, t. II, p. 565.

3. Le jeune Marx utilise le terme *essence*. Ce terme disparaît de ses écrits après 1844.

4. Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*, *op. cit.*, p. 115.

5. Karl Marx, *Misère de la philosophie*, in *Œuvres*, *op. cit.*, 1965, t. I, p. 29.

6. L'expression est de Léon Bloy.

7. Roger Bastide, « La parole obscure et confuse », in *Revue du monde non chrétien*, n° 75, 1965, p. 156 *sq*.

8. Roger Bastide, « Approche des causes sociales de la maladie mentale », in *Informations sociales*, numéro spécial *Environnement et santé mentale*, Paris, Éditions Caisse nationale des allocations familiales, n° 5, 1972, p. 45 *sq*.

9. *Ibid.*

10. In *Anthologie poétique*, *op. cit.*

11. Max Horkheimer, *Kritische Theorie*, *op. cit.* (traduction de l'auteur).

12. *Ibid.*

13. Max Horkheimer, *Kritische Theorie*, *op. cit.*

14. *Ibid.*

15. Jean Duvignaud, « Qui veut la révolution ? », revue *Cause commune*, n° 6, Denoël, 1973, p. 1-2.

SIXIÈME CHAPITRE

L’État

Tout pouvoir vient du peuple.
Mais où va-t-il ?
Oui, où diable peut-il aller ?
Il va pourtant bien quelque part !

Bertolt BRECHT[1]

I. Comment naît l’État ?

L’émergence de l’État moderne relève d’un processus qui s’est étendu sur plusieurs siècles. Sa durée a varié d’une région à l’autre, d’un peuple à l’autre.

En Europe, aux alentours du IVe siècle, les sociabilités antiques, essentiellement l’Empire romain, étaient moribondes sous l’assaut conjugué d’une crise intérieure rampante et d’invasions de peuples périphériques non étatiques.

L’extension progressive des frontières de l’Empire romain, la naissance et le développement d’une administration et d’une bureaucratie rapidement pléthoriques au cours des siècles précédents, enfin les invasions « barbares » avaient été à l’origine d’un dépeuplement catastrophique des campagnes. Des milliers d’esclaves avait fui les latifundia pour se réfugier en ville. Ils étaient mis au service de nouveaux maîtres. Les esclaves émancipés conquirent alors parfois des positions sociales importantes : certains devinrent même empereurs. À Rome se créa un sous-prolétariat, une vaste masse de sans-travail appelée la plèbe et qui fournissait aux politiciens leur clientèle. Cette masse de manœuvre misérable, éminemment corruptible, mouvante, était constamment prête à se lancer dans toutes sortes d’aventures. Les différentes fractions du Sénat, les divers prétendants à la magistrature suprême, les concurrents à la course au

pouvoir se servaient d'elle pour mettre en œuvre leurs stratégies de prise de pouvoir. À la fin du IIIe siècle, l'empereur Dioclétien, lui-même issu d'un peuple périphérique, les Dalmates, tenta d'enrayer la crise en imposant une réforme fondamentale de la structure économique, politique et sociale de l'Empire. Il introduisit une fiscalité généralisée, extrêmement contraignante. Il attacha le travailleur à la terre ou à son lieu de travail : des milliers de colons reçurent ainsi des terres en pleine propriété, mais n'eurent plus désormais le droit de les quitter. En vendant leur terre, ils vendaient en même temps leur force de travail, leur personne, leur famille. Le travailleur de la briqueterie était désormais attaché à sa briqueterie, le maçon à son métier, *etc.* La nouvelle efficacité économique, le relatif bien-être des producteurs se payaient ainsi d'une perte définitive de liberté. Le statut de colon de Dioclétien préfigure celui de serf du Moyen Âge.

L'ère des invasions, ces grandes migrations accompagnées de conquêtes, de pillages (le sac de Rome par les Huns en 410), d'installations plus ou moins négociées de royaumes sur le territoire de l'Empire, d'un déclin durable de l'économie et, finalement, de la « chute de Rome » (renvoi du dernier empereur d'Occident en 476), s'étend du IVe au Xe siècle. Entre le IVe et le VIe siècle, ce furent avant tout les Huns, les Goths (Wisigoths et Ostrogoths), les Vandales, les Francs, les Burgondes, les Lombards, les Angles, les Saxons, les Jutes, les Bulgares, les Slaves qui déferlèrent sur les différentes parties de l'Empire romain. Au VIIe siècle, les Arabes se manifestèrent. Aux IXe et Xe siècles, ce fut au tour des Normands (Vikings) et des Hongrois. Les grandes invasions s'arrêtèrent au Xe siècle. Lorsqu'arriverait, bien plus tard, la vague des envahisseurs turcs (prise de Constantinople et chute de l'Empire byzantin en 1453, siège de Vienne en 1529, puis une nouvelle fois en 1683), elle se briserait sur le rempart de la monarchie autrichienne, sur les États déjà constitués par les ordres de chevalerie, en particulier à Malte.

L'effondrement intérieur graduel – en Europe, au Moyen-Orient, en Afrique du Nord – de l'ordre et de la société de l'Empire romain, d'une part, l'invasion des peuples à pouvoir tribal et clanique, d'autre part, introduisirent dans le paysage politique des IVe et Ve siècles une rupture radicale.

Une situation totalement nouvelle et compliquée se créa alors : les formations politiques nouvelles issues des invasions et de l'effondrement de l'ordre romain mimèrent les anciens pouvoirs. Les derniers dépositaires de la légitimité romaine – les empereurs romains de Byzance – maintinrent ainsi leur domination symbolique sur la majeure partie de l'ancien Empire tout au long du premier

millénaire. C'est ainsi que les rois mérovingiens, qui étaient des chefs militaires francs, dépositaires d'un pouvoir exclusivement tribal, prirent – pour se donner un surcroît de légitimité face aux membres de leur tribu, face aussi aux concurrents d'autres clans prétendant au pouvoir, à la dignité de chef – le titre romain de consul et se regardèrent eux-mêmes comme les représentants de l'empereur romain de Byzance. D'autres conquérants francs, ainsi que des chefs bulgares, lombards, goths ou slaves firent de même : ils mimaient, imitaient, intériorisaient la symbolique du pouvoir romain impérial. Or ce pouvoir n'avait plus de réalité que dans la partie orientale de l'ancien Empire, à Byzance. En Occident, les modes de contrôle propres au pouvoir impérial romain étaient définitivement ruinés. Les symboles de l'ancien pouvoir perdaient graduellement de leur emprise.

Mais derrière le pouvoir des conquérants – issu donc du pouvoir tribal, fruit des victoires remportées à la guerre et se parant, par mimétisme, par stratégie aussi, des attributs de la symbolique impériale –, un nouveau pouvoir émergeait : celui qui s'appuyait sur la propriété des moyens de production. Le système féodal se mit en place en vertu de trois mécanismes distincts.

Premier mécanisme : des fonctionnaires, des *comites* de l'empereur, du roi, chargés notamment de lever l'impôt, entrèrent en dissidence au fur et à mesure que la symbolique impériale, dont se paraient les monarques pour affirmer leur légitimité, perdait de sa signification, de son pouvoir légitimant. Les *comites* – le terme de *comes* est l'ancêtre du titre de comte[2] – commencèrent ainsi à affronter l'empereur, le roi, à lever l'impôt à leur propre profit. Exemple : Hugues Capet, au X^e^ siècle, était le *comes* du roi franc pour les régions fertiles de l'Île-de-France. Sa famille s'émancipa graduellement et instaura un pouvoir quasi autonome sur les régions qu'elle administrait. L'histoire des Capétiens se répète un peu partout en Occident. Un propriétaire de terres de Toulouse, qui pouvait mobiliser suffisamment de parents, d'alliés pour occuper les frontières de ses terres, pour en interdire l'accès aux soldats et percepteurs du roi – ou de son délégué –, acquérait sur ses terres un pouvoir quasi autonome. Bref : celui qui réussissait à semer le blé ou à le faire semer, à protéger la récolte et à la vendre, à encaisser le produit de la vente, possédait désormais le pouvoir réel. Et cela sans égard pour les titres, les symboles, les marques de légitimité dont se prévalait son adversaire.

Le deuxième mécanisme qui explique l'émergence et la généralisation du système féodal est l'arrêt des invasions au X^e^ siècle.

Le troisième mécanisme a été mis en branle par l'évolution du climat au

X^e^ siècle en Europe. L'agriculture connut alors, sous l'effet d'un réchauffement durable, un essor formidable. Or la société esclavagiste avait sombré avec l'Empire. Le propriétaire de la terre ne pouvait plus désormais – pour accroître la productivité – acheter des travailleurs supplémentaires. Il devait développer son outillage, les réseaux de commercialisation de ses produits, les sources d'énergie, les méthodes de retraitement des matières premières. De nouvelles sources d'énergie furent exploitées : l'énergie éolienne (moulins à vent), l'énergie hydraulique (moulins à eau), le charbon, *etc.* Le traitement artisanal des matières premières se développa : les artisanats du textile, du cuir, du bois, des métaux connurent un essor remarquable. Les seigneurs féodaux – pour protéger leurs terres, leurs installations artisanales, leurs réseaux de commercialisation, leurs travailleurs, pour étendre leur influence et donc accroître leur pouvoir politique – nouèrent en outre des alliances nouvelles avec d'autres seigneurs (châteaux, couvents, abbayes, communautés urbaines, etc.). Un système très complexe de droits et d'obligations – trouvant son origine dans la propriété de la terre – se mit ainsi en place.

Mais, tout au long des XII^e^ et XIII^e^ siècles, une nouvelle mutation sociale, symbolique, économique, politique se produisit : elle annonçait la dégénérescence du pouvoir féodal et la lente émergence de l'État moderne. De plus en plus, la propriété de l'outillage prit le pas sur la propriété de la terre. Et la propriété de l'outillage donna naissance à une nouvelle classe. Cette propriété conférait à cette nouvelle classe – la bourgeoisie urbaine naissante – un nouveau pouvoir, autrement dit un contre-pouvoir face aux seigneurs féodaux. Ceux des seigneurs féodaux – les Capétiens en France, les Plantagenêts en Angleterre, les Ottoniens en Allemagne, par exemple – qui renonçaient aux valeurs et aux hiérarchies féodales, et qui se trouvaient dans une situation historique leur permettant de faire alliance avec cette bourgeoisie naissante des villes contre la féodalité, furent à l'origine des premières monarchies étatiques du XII^e^ siècle.

L'alliance de certains seigneurs féodaux avec la bourgeoisie urbaine a des explications multiples et contradictoires : parfois, un seigneur clairvoyant s'allie aux représentants des bourgeois, dont il reconnaît les qualités ; parfois, le seigneur s'allie dans l'espoir de voir son propre pouvoir accru face aux autres seigneurs féodaux ; parfois encore, l'alliance est dictée par une situation géographique objective, le château du seigneur féodal étant installé dans une ville où se produit l'essor proto-industriel dont la bourgeoisie montante est le principal agent. Ainsi, par exemple, le principal château était situé sur l'île de la Cité à Paris, au cœur même de la communauté bourgeoise proto-industrielle, à

proximité immédiate des moulins de la Seine.

Cette politique d'alliance entre certains seigneurs féodaux et des bourgeois marchands urbains se généralisa en Europe dès le XII^e^ siècle. On constate pourtant d'importantes exceptions. En Italie, l'alliance entre des seigneurs féodaux et la bourgeoisie naissante se heurta à divers obstacles : les communautés bourgeoises urbaines, les cités récentes à l'origine du développement d'un outillage proto-industriel remarquable, de l'établissement de circuits commerciaux étendus et d'une première accumulation de capital financier, coexistaient – sur la péninsule – avec les États de la papauté, États féodaux réfractaires à toute alliance avec les nouvelles classes bourgeoises. En outre, la péninsule italienne était géographiquement plus proche de Byzance que de l'Île-de-France, de l'Angleterre, des régions rhénanes. Les seigneurs féodaux de la péninsule italienne subirent ainsi, plus longtemps que ceux d'autres régions d'Europe, la domination symbolique et matérielle byzantine.

L'État moderne – dont les premiers éléments constitutifs se mirent ainsi en place vers la fin du XII^e^ siècle – trouva son apogée aux XVIII^e^ et XIX^e^ siècles, avec le triomphe définitif du pouvoir bourgeois sur le pouvoir féodal et l'affirmation de la nation.

Produit d'un processus historique qui s'est étendu sur de nombreux siècles, l'État moderne a trouvé son apogée dans l'État national contemporain. Cet État est un appareil de contrainte au service des intérêts des nouvelles classes dominantes, au premier rang desquels la bourgeoisie marchande. Doté d'une idéologie universaliste, il sert alors à légitimer, à perpétuer, à accroître le pouvoir de la bourgeoisie. Il unifie aussi dans une commune conscience – à la fois réelle et fictive – les aspirations contradictoires de toutes les classes qui ont contribué à asseoir sa légitimité. Mis en place au nom des intérêts d'une classe déterminée, l'État national moderne est ainsi en même temps une formation sociale transclassiste, capable de mobiliser des intérêts antagonistes au nom de la défense de certaines valeurs « communes », d'un territoire ou d'un projet historique commun.

Né d'un mode particulier de production, l'État national bourgeois s'est maintenu en dépit des changements successifs des modes de production, et il a, progressivement, acquis une sorte d'existence autonome. C'est que les bourgeoisies capitalistes marchandes sont aujourd'hui en voie de disparition dans la plupart des nations d'Europe. Les oligarchies financières transcontinentales, qui tirent leur force de la surexploitation des travailleurs, des

matières premières et des marchés des pays de la périphérie, et qui transfèrent graduellement les installations de production hors des frontières nationales, usurpent le pouvoir économique, politique, idéologique. En Europe, les oligarchies du capital financier globalisé ont imposé graduellement l'instauration d'un appareil de contrainte et de normativité supranational au service de leurs intérêts. L'Union européenne en est l'exemple-type. Malgré cette mutation sociale fondamentale, de nature à affaiblir l'État national, celui-ci, ses institutions, son appareil de contrainte, son appareil idéologique continuent de fonctionner.

II. L'État, arme des puissants

> Cardinal BELLARMIN : Pensez un instant à ce qu'il a fallu de peine aux Pères de l'Église, et à tant d'autres après eux, pour introduire dans un monde pareil – contesterez-vous qu'il soit abominable ? – un peu de signification ! Pensez à la brutalité de ceux qui font galoper à coups de fouet, sur leurs domaines de Campanie, leurs paysans à moitié nus ! Pensez à la bêtise de ces malheureux qui – en remerciement – leur baisent les pieds !
>
> […]
>
> GALILEO GALILÉE : Une honte ! En venant ici, j'ai vu…
> Cardinal BELLARMIN : De telles manifestations, il fallait leur donner un sens. Nous avons transféré cette responsabilité à un être au-dessus de nous. Nous avons raconté qu'elles servent un dessein précis, que tout s'accomplit selon un plan grandiose.
>
> Bertolt BRECHT, *La Vie de Galilée*[3]

Karl Marx a élaboré sur l'État une théorie cohérente, qui s'articule autour de quatre thèses principales.

Première thèse : toute société, à ses débuts, est marquée par la pénurie. La société de pénurie donne naissance à la division du travail.

Deuxième thèse : de la division du travail naissent les différentes classes sociales qui entrent en lutte les unes avec les autres.

Troisième thèse : l'État est l'appareil de contrainte, la violence institutionnalisée, l'arme que les classes victorieuses utilisent pour établir leur

domination sur les classes dépendantes (issues de leur propre pays ou de pays étrangers). Dans *Le Manifeste du Parti communiste* (1847), Marx écrit : « Le pouvoir d'État est le pouvoir organisé d'une classe pour en dominer une autre. »

Quatrième thèse : tout État, quelle que soit la classe qui le domine, est destiné à être vaincu, aboli, dépassé. Marx et Engels dans *L'Idéologie allemande* (rédigé en 1845-1846) : « L'État et l'esclavage sont inséparables. »

L'État, son pouvoir, son dépérissement et son dépassement sont au centre de la réflexion marxiste. Mais, chose étrange et paradoxale, Marx lui-même n'a jamais écrit de traité sur l'État. Sa théorie de l'État est disséminée dans un grand nombre d'ouvrages qui jalonnent les principales étapes de sa vie.

Voici les stades successifs de l'élaboration des thèses marxistes de l'État.

Malgré la formidable révolution scientifique et technologique qui s'amorce, l'Europe occidentale du XIX^e^ siècle était marquée par la pénurie. Marx lui-même, pauvre, réfugié politique, n'a pas été épargné. Privé de ressources régulières et suffisantes pendant la majeure partie de sa vie, constamment sollicité par des problèmes d'intendance pour assurer la survie de sa famille, il a souffert de cette société de misère. La solitude et l'humiliation en moins, il aura ainsi partagé pendant une bonne partie de sa vie d'adulte la condition des prolétaires du XIX^e^ siècle.

Ce siècle de la révolution industrielle s'est accompagné d'extraordinaires bouleversements sociaux. Entre 1882 et 1895, la classe ouvrière allemande est passée de 7 à 10 millions de personnes, soit une augmentation de près de 40 %[4]. De 1850 à 1900, la classe ouvrière française a augmenté de 1,3 à 5 millions de personnes. Cette classe montante s'est dotée rapidement d'une expression politique puissante : le Parti socialiste allemand a été fondé en 1869, le Parti socialiste suisse en 1882, le Parti socialiste belge en 1885, celui de la Suède en 1895, le Parti socialiste français en 1905. Dès 1863, les formations socialistes (*Arbeitervereine*, partis, fédérations de travailleurs, cercles d'études, etc.) se sont réunies en une Première Internationale ouvrière. La Deuxième Internationale lui a succédé en 1891. Marx : « Le capital arrive au monde suant le sang et la boue par tous les pores[5]. »

En 1841, Marx présenta sa thèse pour l'obtention du doctorat à l'université d'Iéna sur la philosophie du matérialiste grec Démocrite. Les premiers textes qui s'ensuivirent sont déjà – en grande partie – consacrés à l'analyse de l'État. Ce sont : *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel* et la *Contribution à*

la critique de la philosophie du droit de Hegel (1843). Dans ces textes, classe ouvrière et prolétariat sont synonymes. En 1850, Marx écrivit les *Luttes de classes en France*. Pour la première fois, il y utilise l'expression de « classe prolétarienne ». Entre 1850 et 1853, il donna six définitions successives de cette notion. Elles se complètent les unes les autres. Les concepts de *classes antagonistes*, de *lutte de classes* n'ont pas été forgés par lui. Ce sont les encyclopédistes, notamment Diderot, puis Saint-Simon et ses disciples, qui les premiers ont reconnu dans la lutte de classes l'un des principaux moteurs du devenir social. L'originalité, la radicale nouveauté de la théorie marxiste de l'État résident dans la mise au jour des mécanismes sociaux qui, s'ils sont correctement appliqués par les mouvements révolutionnaires, doivent aboutir au *dépérissement de l'État* et à son remplacement par la fédération des producteurs librement associés.

En 1852, Marx publia *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*. Dans ce livre comme dans une lettre à Joseph Weydemeyer[6], Marx décrit d'abord avec précision le passage du pouvoir politique d'une classe à une autre. Il dynamite l'affirmation de Louis Bonaparte selon laquelle son coup d'État signifierait le transfert du pouvoir politique des mains d'une classe singulière, l'aristocratie, à la nation tout entière ; le pouvoir exercé au nom et au service d'une classe serait – à en croire Louis Bonaparte – désormais exercé au service de l'intérêt général, c'est-à-dire des intérêts communs miraculeusement réconciliés de toutes les classes antagonistes de la société.

Marx combat avec vigueur la théorie bonapartiste de l'État.

Celui-ci se résume presque entièrement, pour lui, à sa fonction répressive. Marx décrit d'abord longuement, et avec force détails, l'armée, la police, les appareils religieux, l'ordre factice des lois promulguées, élaborées, appliquées par les « fondés de pouvoir » (députés, ministres, gouvernants, juges, etc.) de la classe dominante. La machine de l'État, montre-t-il, est une arme de la lutte de classes. La classe dominante l'utilise au service exclusif de ses intérêts de classe. L'État bourgeois, sous toutes ses formes historiques (démocratie parlementaire et libérale, dictature militaire et fasciste, régime corporatiste, etc.), n'est jamais que l'État de la classe dominante, c'est-à-dire l'instrument de répression qu'une mince couche de la population exerce à l'encontre de l'immense majorité des travailleurs, des exploités, des mystifiés, des humiliés.

Pour illustrer cet argument de Marx, je prends au XVII^{e} siècle l'exemple d'Oliver Cromwell. Il fut l'un des dirigeants politiques les plus importants de la

bourgeoisie urbaine proto-capitaliste anglaise. Il incarnait les intérêts de la classe des « prévôts » de Londres, de la bourgeoisie urbaine naissante, des armateurs, des trafiquants au long cours. Ces intérêts étaient diamétralement opposés à ceux de l'aristocratie, oisive et corrompue, qui imposait à la bourgeoisie des taxes et des prélèvements multiples et exorbitants et qui monopolisait la plupart des charges rémunératrices de l'État. Doté d'une détermination, d'une volonté et d'une brutalité extraordinaires, Cromwell livra à l'aristocratie et au roi un combat sans merci. Homme de taille moyenne, mais massif, au regard charbonneux, aux gestes impatients et vifs, il était profondément puritain et aussi d'une cruauté effrayante. Grâce à ses talents d'orateur, d'organisateur, de soldat, il parvint à fédérer la plupart des oppositions, latentes ou déclarées, à la monarchie prévaricatrice. Il dirigea ainsi l'armée républicaine qui, en 1645, détruisit les troupes de Charles I^{er}. Et c'est lui qui institua la cour de justice qui fit décapiter le roi en 1649. La République fut alors proclamée. Puis, Cromwell imposa à la Hollande l'Acte de navigation, qui assura aux armateurs anglais la suprématie navale mondiale. Il conquit ensuite l'Irlande, puis l'Écosse. En Irlande, notamment, il organisa le massacre de dizaines de milliers d'hommes, de femmes et d'enfants catholiques, ce qui lui vaut aujourd'hui encore, dans les livres d'histoire britanniques, le qualificatif de « boucher des Irlandais ».

Peu à peu, l'hubris du pouvoir le submergea. Démocrate et républicain à ses débuts, il s'isola de plus en plus de ses compagnons. En 1653, il procéda à la dissolution du Parlement et instaura sa dictature personnelle, se faisant proclamer *« Lord Protector »*. À un ancien compagnon s'inquiétant de cette dérive – et des dangers politiques qu'elle recelait –, Cromwell répondit : « Que m'importe si de dix citoyens neuf me haïssent… si le dixième m'aime et s'il est armé. » (Oliver Cromwell mourut cinq ans plus tard, en 1658, dans des circonstances qui ne furent jamais totalement élucidées – de la malaria, dirent ses amis. Revenus au pouvoir, les aristocrates firent déterrer son corps, organisèrent un procès public, le condamnèrent et décapitèrent son cadavre.)

L'expression paradigmatique du pouvoir de contrainte de l'État est l'administration de la peine de mort. De nombreux États – parmi lesquels les plus puissants, les États-Unis, la Chine – s'arrogent encore aujourd'hui le droit de vie et de mort sur leurs citoyens. En 2013, la Chine a fait exécuter plus de 2 000 hommes, femmes et adolescents.

Samedi 31 mai 2014, à minuit : le téléphone sonne dans ma chambre à coucher, à Russin. En ligne, m'appelant de Paris, Behzad Naziri, délégué du

CNRI (Conseil national de la résistance iranienne) auprès du Conseil des droits de l'homme de l'ONU. Behzad me dit : « C'est pour demain matin. Il vient d'être transféré de la section 350 de la prison d'Evin, où il était incarcéré depuis 2007, à la prison de Karaj, dans la section d'exécution des peines. Gholam-Reza Khosravi va être exécuté par pendaison. C'est un ouvrier soudeur de 47 ans, originaire d'Abadan, père d'un enfant. Condamné à mort pour être un "ennemi de Dieu", c'est en fait un prisonnier politique défendu par Amnesty International. Faites ce que vous pouvez. »

Dix minutes plus tard, un courriel arrive. « Bonsoir, ils vont exécuter le prisonnier Gholam-Reza Khosravi Savadjani demain matin. Écrivez aux instances humanitaires, à Ban Ki-moon, à Catherine Ashton. Appelez le ministère des Affaires étrangères suisse – celui des États-Unis, de la France, du Canada – pour qu'ils interviennent. Ci-joints, document Amnesty, liste des e-mails. Merci. Behzad. »

Ni l'ONU, ni le ministère des Affaires étrangères suisse n'interviendront. Le dimanche 1er juin, à six heures du matin, Gholamreza Khosravi Savadjani a été pendu dans la cour de la prison de Karaj.

Selon le Rapporteur spécial pour l'Iran du Conseil des droits de l'homme de l'ONU, Ahmed Shaheed, ancien ministre des Affaires étrangères de la République des Maldives, 687 exécutions de prisonniers d'opinion ont eu lieu en Iran en 2013. Pour les quatre premiers mois de 2014, le chiffre des exécutions s'élève déjà à 289. Aucun de ces hommes, aucune de ces femmes n'avaient commis d'actes de violence. Tous ont été condamnés à mort en raison de leurs protestations pacifiques, orales ou écrites, contre tel ou tel aspect particulier de la politique du gouvernement. Toutes les exécutions ont eu lieu après condamnation pour sanctionner le délit de *moharebeh* (« inimitié contre Dieu, guerre contre Dieu »). Tous les prisonniers d'opinion ont été, sont et seront condamnés à mort pour le délit de *moharebeh*.

Marx décèle très tôt un phénomène dont l'importance s'impose aujourd'hui : *la bureaucratisation du pouvoir, la pléthore du personnel d'État, le parasitisme du fonctionnariat.* Marx : « En France, […] le pouvoir exécutif dispose d'une armée de fonctionnaires de plus d'un demi-million de personnes, il tient, par conséquent, sous sa dépendance la plus absolue une quantité énorme d'intérêts et d'existences ; […] l'État enserre, contrôle, réglemente, surveille et tient en tutelle la société civile […] ; ce corps parasite, grâce à la centralisation la plus extraordinaire, acquiert une omniprésence[7]. »

Dans les États industriels modernes, une bureaucratie tentaculaire, parfois parasitaire, pratiquement toujours incontrôlable, confisque la majeure partie des ressources de la communauté. Elle fonctionne, se reproduit et grandit sans cesse selon ses lois propres. Devant elle, le citoyen devient un sujet harcelé. Dans la petite république que j'habite – la République et canton de Genève –, on compte aujourd'hui 470 512 habitants répartis sur un territoire de 282 km^2. En 2014, le budget de cet État atteint le niveau astronomique de 7,9 milliards de francs suisses (environ 6,47 milliards d'euros). Or ce petit État emploie, pour sa propre administration et celle de ses régies publiques (transports, aéroport, hôpitaux, eau, énergies, etc.), plus de 36 000 fonctionnaires qui absorbent plus de la moitié de toutes les ressources[8]. Dans certains secteurs, ce fonctionnariat largement parasitaire mène, malgré l'opposition ouverte de la population, une activité en grande partie néfaste : par exemple, il détruit systématiquement l'aspect des places, rues et ruelles du canton, transforme en déserts de béton les carrefours urbains, élargit aux dimensions de quasi-boulevards « autoroutiers » les rues des villages et borde de hautes arêtes de ciment les routes de campagne.

Max Horkheimer regarde la « suradministration » comme le fléau principal des États démocratiques contemporains. La République de Genève en est un vivant exemple.

Montaigne décrit ainsi la *raison d'État* : « Le bien public requiert qu'on trahisse et qu'on mente et qu'on massacre. […] La justice en soi, naturelle et universelle, est autrement réglée et plus noblement que ne l'est cette autre justice spéciale, nationale, contrainte aux besoins de nos polices[9]. »

La raison d'État n'est pas un invariant historique. Il s'agit d'une logique conjoncturelle, contingente, produite par les luttes sociales et politiques.

La plus puissante composante de la raison d'État est la sécurité. L'État prétend, en effet, garantir la sécurité de chacun. Prétention absurde si l'on considère la politique militaire des principaux États contemporains, leur surarmement, la démagogie dont ils usent en ces matières. Ce sont ces États, leurs raisons propres qui créent, au contraire, l'insécurité et font planer sur les peuples une menace mortelle. Mais telle est la force symbolique de la raison d'État, la violence des images qu'elle impose, que les hommes croient comme à un fait de nature à la mission protectrice et sécurisante de l'État.

L'efficacité d'une raison d'État se mesure au moyen de deux paramètres différents : l'intensité, la solidité du consensus qu'elle génère, d'une part,

l’efficacité avec laquelle elle masque sa pratique réelle, d’autre part.

La raison d’État organise sa propre opacité, assure son secret. Plus une raison d’État parvient à masquer sa pratique réelle, plus elle est puissante, homogène, cohérente et fonctionnelle. L’opacité est une qualité fondamentale de son cosmosystème. Elle convainc dans la mesure où elle tient le réel à distance, évite la contestation des faits, sachant parfaitement que toute contradiction la discrédite, la tue.

Henri Lefebvre analyse cette stratégie : « L’État organise sa propre méconnaissance, notamment en monopolisant le savoir social, en contrôlant sa production et sa distribution. Il s’ensuit que les gens n’ont accès qu’à un savoir fragmenté, pulvérisé. La multiplication des institutions étatiques, dans toute la société, est donnée et prise pour la diffusion du pouvoir sur tout le corps social, un peu comme si l’extension des fonctions étatiques pouvait être comprise comme une véritable socialisation. Tout est fait pour que soient ignorés la réalité articulée du pouvoir et son poids réel dans les rapports sociaux. Le pouvoir d’État est une entité tantôt mystérieuse et menaçante dans son ubiquité, tantôt fluide et insaisissable. La raison d’État cache l’État et les modalités de son fonctionnement ainsi que les processus qui le traversent et le structurent. »

Et plus loin : « On peut ainsi passer de la négation du caractère oppressif des institutions étatiques (et de l’affirmation de leur nature fonctionnelle) à un sentiment de profonde infériorité devant leur toute-puissance supposée. Le pouvoir est conçu comme éternel parce qu’il est naturalisé, fétichisé et assimilé à la nécessité abstraite de l’organisation, en dehors de tout examen sérieux de ses relations contradictoires aux classes sociales. C’est bien pourquoi la théâtralité médiocre des représentations étatiques, la pseudo-majesté des pouvoirs personnalisés peuvent se déployer au milieu des silences apeurés ou serviles et d’applaudissements obséquieux ou complices. Le propre de l’État est de toujours se donner pour ce qu’il n’est pas[10]. »

Subtil analyste de la raison d’État nord-américaine, Arthur E. Schlesinger dit plus prosaïquement la même chose que Lefebvre. Ancien professeur d’histoire à la New York University, il a été, de 1961 à 1963, l’un des principaux conseillers du président John F. Kennedy. Schlesinger : « Plus l’État réussit à se retrancher derrière le secret, plus il peut s’arroger le droit de mentir[11]. »

Il existe une *jouissance* de l’exercice du pouvoir d’État et de la célébration de sa raison.

L’État déploie des instruments symboliques nombreux et puissants. Ses formules stéréotypées, son apparat, ses rituels, ses drapeaux, sa pompe et ses oripeaux s’imposent à l’imaginaire collectif. Les querelles factices de ses agents monopolisent la communication sociale. Les classes et les castes se succèdent au pouvoir : leurs modes de vie, les palais qu’elles habitent, les banquets qu’ils organisent, les voyages qu’ils mettent en scène, les plateaux de télévision où ils se produisent ne varient guère. Élus du peuple ou désignés par Dieu, les hommes et les rares femmes qui occupent le pouvoir se conduisent en princes, à qui l’État, ses institutions, comme les immenses profits symboliques et matériels que ceux-ci procurent, appartiennent en propre. Victor Goldschmidt : « La classe politique française actuelle fonctionne comme une aristocratie élective[12]. »

Exemple : on peut dire qu’avec Valéry Giscard d’Estaing, en 1974, arrivèrent au pouvoir les nouvelles classes moyennes modernistes du secteur privé. Quelques années plus tard, en 1981, c’était au tour des classes moyennes « improductives » – enseignants, retraités, fonctionnaires, etc. – d’investir l’État dans le sillage de François Mitterrand[13]. Mais la conduite formelle de Mitterrand – son rapport aux assujettis, aux institutions, sa façon de voyager, le fonctionnement de sa cour – ne fut pas fondamentalement différente de celle de son prédécesseur, ni d’ailleurs de celle de ses successeurs, que ce soit Jacques Chirac, Nicolas Sarkozy ou François Hollande.

Pour s’imposer, la raison d’État utilise la force. Sa crédibilité est fondée sur la contrainte, la répression.

Le 2 mai 1808, les armées révolutionnaires françaises envahissent Madrid. L’armée espagnole et la cour s’enfuient dans le désordre. Mais le peuple de Madrid se soulève, résiste. Du haut du balcon de sa maison de la Puerta del Sol, Francisco Goya, âgé de 62 ans, observe les combats des ouvriers et des artisans madrilènes contre les mamelouks de Murat. L’insurrection est écrasée, les survivants sont arrêtés. Dans la nuit du 3 au 4 mai, les prisonniers sont conduits au bord du Manzanares et fusillés par groupes. Goya, accompagné par son domestique qui porte la lampe, assiste aux exécutions.

Comme des milliers d’autres Espagnols, Goya avait attendu les soldats français comme des libérateurs. Il découvrait leur inhumanité. Ou, plus précisément, l’implacable logique du pouvoir. Quiconque se dresse contre elle est écrasé. Et cela, quelles que soient l’inspiration première, la théorie légitimatrice de ce pouvoir. Dans son tableau, *Les Fusillés du 3 mai*, Goya a peint des soldats français sans visage. Les corps sont habillés d’uniformes gris,

les têtes surmontées de shakos bruns. Des visages dérobés font face aux victimes, qui elles, se tiennent en pleine lumière et sont parfaitement reconnaissables.

L'autonomie du pouvoir, sa nudité, son arrogance… J'emprunte à la Grèce des colonels ce deuxième exemple. Au début de l'été 1974, la dictature est aux abois. Dimítrios Ioannídis, ancien chef de la police militaire de la junte au pouvoir, a renversé Geórgios Papadópoulos. À Chypre, le coup d'État fasciste de Níkos Sampsón, téléguidé par Ioannídis pour annexer Chypre à la Grèce, provoque le débarquement de l'armée turque, qui occupe jusqu'à ce jour 40 % du territoire de l'île. Des milliers de Chypriotes grecs sont tués, disparaissent ou sont en fuite. La tentative d'assassinat du président Makarios (l'archevêque Makarios III), organisée elle aussi par les colonels grecs, échoue. Dans la mer Égée, la Turquie menace d'occuper les îles grecques de Lesbos, Samos et Chio. En Grèce même, la situation est catastrophique. L'inflation y dépasse les 20 %, la misère s'étend. Les alliés les plus fidèles, la base sociale traditionnelle de la dictature se recrutent dans les populations paysannes. Or, dans des centaines de villages, le mécontentement s'accroît de jour en jour. Ioannídis décide donc de partir à la reconquête des paysans. Hélas, les arguments lui manquent. C'est alors que son chef de la police a une idée de génie : à l'entrée de tous les villages, la police dressera hâtivement des arcs de triomphe, généralement en fer, arborant, en lettres flamboyantes, cette inscription : *« Zito to kratos »* (Vive le pouvoir). *« Zito to kratos »* exprime la quintessence de la raison d'État. La politique que l'État mène au nom de sa pure raison se nomme « realpolitik ».

Marx, dans *Le 18 Brumaire* : « Toutes les révolutions jusqu'ici n'ont fait que renforcer la machine de l'État. Il s'agit maintenant de la briser. »

La vision de Marx est d'inspiration profondément antiautoritaire, antiétatique. La révolution qu'elle appelle de ses vœux est destinée à briser non seulement la machine de l'État, mais toute forme de pouvoir qu'un homme exerce sur un autre homme. Dans sa lettre à Joseph Weydemeyer, du 5 mars 1852, Marx écrit : « Ce que j'ai fait de nouveau, c'est de découvrir que la lutte des classes conduit *nécessairement* à la dictature du prolétariat, que cette dictature elle-même ne constitue que la transition à l'abolition de toutes les classes et à une société sans classes. » L'arme capable de briser la machine de l'État est donc, selon Marx, la dictature du prolétariat.

Qu'est-ce que la dictature du prolétariat ? Marx la voit réalisée dans la

Commune de Paris. Formation sociale antiautoritaire, d'une radicale nouveauté pour l'Europe industrielle, la Commune de Paris est née de l'insurrection populaire du 18 mars 1871. Elle a été écrasée le 28 mai de la même année par l'armée du gouvernement de Versailles, sous la direction de Thiers. Dans *La Guerre civile en France* (1871), Marx dit de la Commune qu'elle est « la forme enfin trouvée de la dictature du prolétariat[14] ».

La Commune est en guerre contre l'occupant prussien et contre les troupes du gouvernement de Versailles. Mais la Commune abolit l'armée permanente. Sa force de défense, c'est le peuple en armes, les milices populaires où hommes, femmes et adolescents, jeunes et vieux luttent côte à côte pour défendre la ville. La police, privée de son pouvoir politique, donc de son pouvoir de classe, est devenue un service public qu'exercent les habitants délégués des différents quartiers. Toute l'administration, toute la bureaucratie, donc tout le gouvernement d'État, sont dissous. Il n'existe plus ni ministres, ni juges, ni prêtres, ni fonctionnaires. Les délégués et représentants de la Commune sont élus au suffrage universel ; ils sont liés par des mandats impératifs ; ils sont révocables à chaque instant. Il n'existe plus ni hiérarchie des salaires ni hiérarchie permanente des fonctions. Chaque quartier dispose de son comité de défense, de son comité de justice, de son comité de santé publique, *etc.* L'organisation globale de la Commune est celle d'une fédération. Sa structure est déhiérarchisée et presque entièrement décentralisée. À l'usine et dans les quartiers, on voit partout surgir, comme le dit le communard Eugène Pottier, « le gouvernement des producteurs par eux-mêmes »[15].

En fait, la Commune est le moment d'un extraordinaire foisonnement d'idées, un laboratoire social où sont mises en œuvre les pratiques les plus novatrices, mais aussi les plus contradictoires. Son histoire illustre de façon presque parfaite l'« absorption de l'État par la société » et l'« expropriation des usurpateurs par la masse » (Marx). Sous la Commune de Paris, modèle de la dictature du prolétariat selon Marx, l'administration des choses succède au gouvernement des hommes. Certes, les Communards n'auront pas été les premiers révolutionnaires français à avoir tenté l'instauration d'une fédération non étatique, d'une démocratie antiautoritaire, autogérée. Ils ont eu des précurseurs, aujourd'hui oubliés, parmi lesquels le procureur-syndic Chaumette et son adjoint Hébert (le Père Duchesne). Défiant en permanence la Convention, ce groupe fut détruit dès 1794, le Père Duchesne conduit à l'échafaud le 24 mars, Chaumette le 13 avril.

Pour nous, hommes et femmes du début du XXIe siècle, l'expression « dictature du prolétariat » charrie des relents nauséabonds. Elle évoque un état

des relations humaines et politiques qui serait à l'opposé des rapports démocratiques. Mais l'archaïsme du terme ne doit pas nous tromper sur le sens que lui attribue Marx. Sous la Commune de Paris, et pour la première fois dans l'histoire de l'Europe industrielle, la majorité gouverne. L'expression n'a rien en commun avec l'idée de dictature telle qu'elle est communément véhiculée aujourd'hui. La dictature du prolétariat est la contrainte que l'immense majorité des hommes, la masse des travailleurs maintenant libérés exercent à l'encontre de la mince couche des anciens dominateurs.

La dictature du prolétariat est en fait une entreprise d'autodéfense de la révolution. Les membres des anciennes classes dominantes sont tentés de saboter la nouvelle fédération des producteurs librement associés. Ils sont tentés de revenir au pouvoir par la force. Il faut donc les contenir. Mais le fait important réside en ceci : les travailleurs victorieux ne maintiennent cet appareil de contrainte (milices, comités de justice, etc.) que passagèrement, pendant une période d'une ou deux générations au maximum, le temps nécessaire pour que les anciens dominateurs disparaissent et que leurs enfants, nés dans la nouvelle société, égalitaire, fraternelle et libre, aient acquis les convictions et les conduites de la société sans classes.

La dictature du prolétariat est aussi la première étape du dépérissement de l'État et son remplacement par la libre fédération des producteurs associés, par l'organisation sociale nouvelle où les hommes n'entretiendraient plus entre eux ni rapports d'exploitation ni relations de hiérarchie, mais uniquement des rapports de réciprocité, de complémentarité, de solidarité. Chacun alors recevrait selon ses besoins, donnerait selon ses capacités. Le bonheur, le libre épanouissement de chacun, serait la condition de l'épanouissement, du bonheur de tous.

L'article premier de la Déclaration universelle des Droits de l'homme, adoptée par l'Assemblée générale des Nations unies à Paris, le 10 décembre 1948, et que chaque nouvel État désirant rejoindre l'organisation doit signer (avec la Charte de 1945), résume ce propos : « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité. »

La magnifique vision de Marx ne s'est pas réalisée. Du moins pas à ce jour. Elle survit comme une utopie, l'horizon de l'histoire de l'émancipation des hommes. Déjà au moment où Marx l'avait formulée, les oppositions et critiques avaient été virulentes jusque dans son propre camp – la Première Internationale.

La crainte des socialistes libertaires, des anarchistes ? Que la dictature du prolétariat ne dure indéfiniment, pire, qu'elle donne naissance à une nouvelle classe dirigeante plus cruelle et plus impitoyable que l'ancienne. Le Congrès des anarchistes tenu en septembre 1872 dans la petite et très attachante cité horlogère de Saint-Imier, dans le Jura suisse, adopta une résolution qui rejetait complètement l'idée de dictature du prolétariat. En voici un extrait :

« Considérant que toute organisation politique ne peut rien être que l'organisation de la domination au profit de classes et au détriment des masses, et que le prolétariat s'il voulait s'emparer du pouvoir politique deviendrait lui-même une classe dominante et exploitante ;

[…]

Le congrès réuni à Saint-Imier déclare :

1. Que la destruction de *tout pouvoir politique* est le premier devoir du prolétariat.

2. Que toute organisation d'un pouvoir politique soi-disant provisoire et révolutionnaire pour amener cette destruction ne peut être qu'une tromperie de plus et serait aussi dangereuse pour le prolétariat que tous les gouvernements existant aujourd'hui.

3. Que, repoussant tout compromis pour arriver à l'accomplissement de la révolution sociale, les prolétaires de tous les pays doivent établir, en dehors de toute politique bourgeoise, la solidarité de l'action révolutionnaire […][16]. »

Un matin enneigé de novembre 1917, Lénine et les insurgés bolchéviques armés prirent le pouvoir à Saint-Pétersbourg. Ils érigèrent la dictature du prolétariat. Leur république des *soviets*, fédération fortement centralisée de « conseils » autoadministrés d'ouvriers, de paysans, etc., se transforma rapidement en une tyrannie sanglante qui allait dominer, pendant trois quarts de siècle, de vastes contrées de l'Europe et de l'Asie.

La critique radicale des anarchistes s'est ainsi révélée juste.

Aujourd'hui, les deux seuls États se réclamant de la dictature du prolétariat sont la République populaire de Chine et la République populaire de Corée du Nord. Ensemble, ils dominent 1,4 milliard d'êtres humains, soit plus d'un septième de l'humanité. Et leur loi est implacable.

III. L'universalisation de l'État

Tout peuple qui aspire désormais à l'indépendance passe nécessairement – pour y parvenir – par les voies de la lutte de libération nationale et par la construction d'un État. D'où vient cette nécessité ?

Zhou Enlai : « Nous vivons dans un monde d'États, hélas ! » Cette déclaration est faite par l'un des plus grands révolutionnaires du XX^{e} siècle, au lendemain du triomphe d'une lutte de libération nationale qui a secoué la planète et de l'affirmation d'un État abritant plus du septième de la population mondiale. Elle dit avec exactitude dans quel contexte de nécessité, dans quelle situation de surdétermination, s'inscrivent aujourd'hui les luttes pour l'indépendance des peuples.

En imposant sa domination sur la planète, la classe qui est à l'origine de l'État moderne – la bourgeoisie capitaliste marchande – a généralisé et répandu la figure de l'État et la prétendue légitimité de la violence qu'il exerce. D'admirables sociétés politiques se sont pourtant constituées, et ont persisté jusqu'au XX^{e} siècle, sans organisation étatique. Ce sont des sociétés que leur mode de production et leur territoire, dépourvus d'intérêt aux yeux des prédateurs coloniaux, ont épargnées. Ce n'est qu'à partir du moment où la découverte de richesses – minérales, pétrolières, agricoles – les rend intéressantes du point de vue du profit capitaliste que ces sociétés affrontent les problèmes de la domination, de la guerre étrangères, de la lutte de libération – et donc la nécessité de la construction d'un État.

Je prends l'exemple du peuple nomade des Sahraouis du Sahara occidental. Bordé par l'Atlantique, le Maroc, l'Algérie et la Mauritanie, le Sahara occidental s'étendait, en vertu des limites coloniales fixées par les traités de 1900, 1904 et 1912 entre la France et l'Espagne, sur environ 310 000 km^{2}. Depuis la cession par l'Espagne au Maroc de la région de Tarfaya, Tan-Tan et Goulimine en 1958, il compte à peu près 284 000 km^{2}, soit un peu plus de la moitié de la France.

Immigrés du Yémen au XIII^{e} siècle, les Sahraouis avaient créé une société politique extrêmement complexe, issue d'une culture riche, et qui, pendant des siècles, n'a jamais eu recours à une quelconque forme d'organisation étatique. Elle possédait une seule instance supra-tribale, supra-clanique : la « Main des quarante ». C'est encore aujourd'hui le nom donné à la réunion des chefs des dix-huit tribus composant le peuple sahraoui. Elle se tient chaque année durant

quelques jours sur le plateau de Tindouf, aux confins sud-ouest du territoire algérien.

Cette assemblée parfaitement démocratique réglait traditionnellement les problèmes de la fréquentation des puits d'eau, du partage des pâturages, de l'organisation des circuits migratoires et de la défense commune contre les ennemis extérieurs.

La « Main des quarante » est paradigmatique pour de nombreux peuples traditionnels d'Afrique, d'Asie du Sud, des hauts-plateaux andins, de la forêt amazonienne, qui ont développé tant de sociétés politiques admirables. Pierre Clastres en a dressé l'inventaire, des Dinka du Sud-Soudan jusqu'aux Kikuyu des hautes terres du Kilimandjaro[17]. Clastres a observé que ces sociétés relativement égalitaires, à économies de subsistance, ne produisant que ce qui est nécessaire pour vivre, ces « sociétés de refus du travail », comme il les appelle, étaient sans État, non pas parce qu'elles n'avaient pas encore découvert l'État, mais bien parce qu'elles s'étaient construites pour éviter l'État, pour empêcher l'avènement d'un pouvoir centralisé, fort et autoritaire, d'un appareil de contrainte, d'une structure inégalitaire. « L'histoire des peuples sans histoire, c'est […] l'histoire de leur lutte contre l'État[18]. »

Depuis 1975, contraints et forcés, les Sahraouis sont engagés dans la construction d'un État national, la République arabe sahraouie démocratique (RASD).

Me revient en mémoire un soir de printemps sur la hamada de Tindouf. Le soleil rouge disparaît derrière la barre rocheuse. Un vent léger agite les palmiers. L'air est transparent. Des tentes grises, brunes et blanches s'alignent à perte de vue. Autour du puits – geste immémorial des peuples nomades –, des femmes aux longues robes rouges ou claires remontent l'eau. Elles remplissent des seaux, les hissent sur leur tête et s'en vont majestueusement vers leur tente. Derrière la palmeraie, quelques chameaux – miraculés des bombardements marocains, ultimes survivants des riches troupeaux qui faisaient naguère l'orgueil des tribus sahraouies – broutent paisiblement. Leur lait est distribué aux enfants du dispensaire tout proche. Au loin, une Land Rover – tache minuscule à l'horizon – soulève des tourbillons de sable. Au-dessus de la terre d'ombre, le ciel est lumineux.

Avec notre chauffeur – un combattant de l'Armée de libération en congé dans sa famille – et le chaleureux Béchir Moustapha Sayed, un ami, dirigeant du Front Polisario (Frente Popular de Liberación de Saguía el Hamra y Río de Oro), frère d'El-Ouali, le fondateur du Front et de la RASD mort au combat à 28 ans,

et de Baba, premier représentant de la RASD auprès des Nations unies à Genève, nous montons sur une petite colline rocheuse qui se dresse à la sortie sud du camp. Nous y rencontrons – « par hasard », dira le dirigeant du Front – trois magnifiques vieillards, le visage creusé par le vent, drapés dans de vastes boubous bleus, un turban noir ou blanc noué autour de la tête et du cou.

Depuis des jours et des jours, j'essaie de comprendre la nature du tissu social, de la structure ethnique, clanique qui fonde l'extraordinaire cohésion de la société sahraouie. Mais mes questions n'ont rencontré jusqu'à présent qu'un silence gêné. Ce soir, enfin, j'obtiendrai des réponses.

Les trois anciens chefs de tribus – deux d'entre eux ont combattu sous la bannière de Franco contre les républicains espagnols, devant Tolède – restent longtemps silencieux. En 1936, les recruteurs espagnols venus des îles Canaries toutes proches leur avaient expliqué qu'il s'agissait de combattre les « rouges », les athées, donc les ennemis de la foi et du Prophète. Leurs ancêtres avaient construit l'Alcazar de Tolède. Ils allaient maintenant retraverser le détroit de Gibraltar, reconquérir la péninsule, libérer Tolède… Devant nous, sur cette colline, les vieillards ont honte. Les jeunes militants du Front Polisario – leurs fils et petits-fils, leurs neveux et petits-neveux – leur ont révélé la tromperie franquiste. Croyant combattre l'infidèle, ils s'étaient en réalité fait enrôler sous le drapeau d'un général fasciste allié aux cardinaux obscurantistes, héritiers de l'Inquisition, pour s'en aller massacrer devant Tolède les paysans et les ouvriers espagnols en lutte contre leurs oppresseurs.

Ils rompent enfin le silence. Se succèdent alors d'interminables formules de politesse. L'hospitalité, la courtoisie nomades sont un moyen extraordinairement efficace pour scruter, contrôler, surveiller l'étranger…

Il faudra toute l'autorité de Béchir pour qu'enfin les chefs osent enfreindre le tabou. La société sahraouie – en guerre contre l'envahisseur – a banni toute référence aux origines ethniques respectives des combattants. Le Front n'a pas seulement démantelé la structure tribale, brisé le pouvoir des chefs, mais encore interdit la simple mention de l'existence – pourtant évidente – au sein du peuple, de divisions, d'alliances, de conflits entre tribus opposées.

Mais ce soir, les vieux parlent. Et j'entends l'une des histoires les plus surprenantes qui soit : celle de la transformation, de la mutation, en l'espace de quelques décennies, d'une société nomade sans État en une République moderne, dans laquelle hommes et femmes, jeunes et vieux, unis dans une même résistance contre l'agresseur, organisent dans le dénuement le plus total la lutte quotidienne pour leur survie.

La Conférence de Berlin de 1885 sur le partage de l'Afrique entre les puissances européennes avait attribué à l'Espagne la possession du Sahara occidental, considéré comme un glacis indispensable pour protéger l'archipel espagnol des Canaries. Dans les années 1967-1968, Madrid prit pleinement conscience de l'importance économique de sa colonie, riche en phosphate, en fer, en pétrole et en uranium. Les Espagnols prospectèrent et exploitèrent, achetèrent certains chefs locaux, leur concédèrent une parodie de parlement local, salarièrent les hommes, ouvrirent des écoles pour les jeunes. Les Sahraouis apprirent progressivement à connaître leur ennemi, tissèrent de nouveaux liens avec l'extérieur, découvrirent l'opinion internationale et la proximité de leur lutte avec celle d'autres peuples. Les manifestations du 17 juin 1970 marquèrent les débuts de la lutte politique. La Légion étrangère espagnole répondit par la répression : des centaines de personnes furent arrêtées, des dizaines d'autres tuées, certaines « disparurent ».

La répression espagnole déboucha, le 10 mai 1973, sur la création du Front Polisario. El-Ouali Moustapha Sayed, un ancien étudiant en droit à Rabat, fut élu secrétaire général. En septembre 1975, le gouvernement espagnol traita avec El-Ouali le retrait de ses troupes et reconnut le droit à l'indépendance du peuple sahraoui. Mais, en octobre, lors du sommet de l'OUA à Rabat, le Maroc et la Mauritanie conclurent un accord secret afin de se partager le territoire du Sahara occidental. Trahissant ses engagements à l'égard des Sahraouis, l'Espagne du moribond Franco accepta cet accord de partage.

C'est ainsi que, le 31 octobre 1975, commença la guerre de résistance des Sahraouis contre le Maroc et la Mauritanie, les deux États voisins appuyés par la France et plus tard par les États-Unis. Les hommes prirent les armes. 50 000 femmes et enfants réussirent à s'échapper et vécurent la tragédie de l'exode ; les autres subirent la déportation, la terreur policière, les arrestations, les exécutions sommaires. Les camps furent arrosés au napalm et au phosphore. Il y eut des milliers de tués. L'exode des rescapés dura près de huit mois. Acculés à la frontière algérienne, les réfugiés sahraouis trouvèrent finalement un asile, l'Algérie s'étant engagée dans un soutien sans réserve au peuple martyre des Sahraouis. La République arabe sahraouie démocratique (RASD) fut proclamée le 27 février 1976 sur la hamada de Tindouf balayée par les vents.

Aujourd'hui, le peuple sahraoui est toujours en lutte. Son État est contesté par les puissances occidentales et, évidemment, par le pouvoir colonial marocain. Conduit par le président Mohamed Abdelaziz, le gouvernement de la RASD est toujours en exil en terre algérienne, et son territoire en grande partie occupé par les forces marocaines qui exercent, à l'encontre des populations occupées, une

répression féroce[19].

Il est un autre peuple aux traditions millénaires, qui est nié dans son existence par l'occupant colonial : c'est le peuple martyr de Palestine.

En 1947, l'Assemblée générale des Nations unies décida de diviser la Palestine – administrée depuis 1922, après la chute de l'Empire ottoman, par la Grande-Bretagne sous mandat international – en deux États distincts : celui des Juifs, colons immigrés et indigènes, et celui des Palestiniens. Les Palestiniens et tous les États arabes alentour contestèrent cette décision. La guerre éclata. L'État d'Israël fut proclamé. Près d'un million de Palestiniens furent forcés de fuir leurs villes, leurs villages sous l'effet de la terreur exercée par l'armée israélienne, mais aussi de l'injonction des gouvernements arabes. En 1967, au cours de la guerre des Six Jours, l'armée israélienne occupa Jérusalem-Est, la Cisjordanie, Gaza, le Sinaï (repris par l'Égypte lors de la guerre du Kippour en 1973) et le plateau du Golan.

Depuis lors, le peuple palestinien n'a cessé de résister. Deux intifadas (insurrections populaires), en 1987 et 1990, ont été écrasées dans le sang par l'occupant colonial.

Depuis 2007, le ghetto de Gaza, où se pressent 1,8 million d'êtres humains, des réfugiés pour la plupart, sur 365 km^2, est exposée par Israël à un blocus total. Au moment où j'écris ces lignes – le 6 août 2014 – les pilotes, artilleurs, marins, tankistes et snipers israéliens soumettent l'enclave à un déluge de feu qui a coûté la vie à plus de 2 000 personnes et gravement blessé, brûlé, paralysé, rendu aveugles plus de 10 000 autres, dont une grande majorité de femmes et d'enfants (contre 64 soldats et 3 civils israéliens tués par les missiles palestiniens).

En 2012, les Nations unies avaient admis en leur sein l'État de Palestine proclamé sur 20 % du territoire de la Palestine historique. Israël avait alors refusé de reconnaître l'État palestinien.

IV. L’État, impossible rempart des faibles

L’État démocratique des sociétés industrielles contemporaines est une formation sociale ambiguë. Il exprime la logique capitaliste et, en même temps, il la combat.

Largement indépendant des diverses classes sociales qui le gouvernent à tour de rôle, cet État, jusqu’à récemment, régularisait les conduites collectives selon sa logique propre et arbitrait les conflits entre les individus et les groupes habitant son territoire. Grâce au commerce extérieur qu’il favorise, au transfert de technologies et de capitaux, en vertu aussi de sa politique militaire, il étendait sa rationalité loin au-delà de ses frontières et imposait sa loi – dans le cas des États-Unis, de la France, etc. – à des centaines de millions de personnes. Il bâtit toujours des villes, entretient des flottes aériennes et maritimes. Il intervient dans la production des biens et des services, régit partiellement le système bancaire.

Par l’intermédiaire de ses universités, de ses laboratoires, de ses centres de recherche, il contrôle le savoir de son époque.

Il prélève, pour le maintien de sa bureaucratie, de sa puissance répressive, une part toujours croissante de la richesse nationale. Il étend constamment son emprise, s’arrogeant des compétences toujours plus nombreuses, brimant les mouvements sociaux, refoulant la société civile.

L’État est, dans certains domaines limités, une puissance de progrès. Sans l’action de l’État, les personnes âgées, les jeunes, les employés, les ouvriers seraient livrés sans défense à la sauvagerie du capital. Grâce à lui, il existe partout en Europe des écoles admirables, des universités, des institutions culturelles, des hôpitaux, des caisses de sécurité sociale, des tribunaux de prud’hommes et de multiples et efficaces institutions de protection des salariés, des retraités, des chômeurs. Au moyen de la fiscalité, l’État opère d’énormes transferts internes du revenu national. Il est le garant d’une justice sociale embryonnaire.

L’État est donc aussi un rempart pour les faibles. Mais, aujourd’hui, ce rempart se délite.

La croissance du pouvoir du capital financier globalisé, le dogme néolibéral du « moins d’État », la privatisation du monde affaiblissent désormais la capacité normative des États. Ils placent sous leur tutelle les parlements et les gouvernements. Ils vident de leur sens la plupart des élections et presque toutes

les votations populaires. Ils privent de leur pouvoir régulateur les institutions publiques. Ils étouffent la loi.

De la république, telle que nous l'avons héritée de la Révolution française, il ne reste plus désormais qu'un spectre, une carcasse vidée de sa substance.

Jürgen Habermas pose le diagnostic : « Les tendances évolutives qui, sous le nom de "mondialisation", attirent aujourd'hui notre attention viennent modifier une constellation historique qui s'était distinguée par le fait que l'État, la société et l'économie étaient en quelque sorte coextensifs à l'intérieur des mêmes frontières nationales. Par suite de la mondialisation des marchés, le système économique international, à l'intérieur duquel les États définissent les frontières entre commerce intérieur et commerce extérieur, est en train de se transformer en économie transnationale. Ce qui compte ici, c'est en premier lieu l'accélération des mouvements de capitaux partout dans le monde et l'évaluation sans appel des lieux de production nationaux par les marchés financiers organisés en réseau au niveau mondial. Ces faits expliquent pourquoi les acteurs étatiques ne sont plus aujourd'hui, dans le réseau mondial des échanges, les nœuds qui lui avaient précédemment imposé une structure de relations interétatiques ou internationales. Aujourd'hui, ce sont les États qui se trouvent enchâssés dans les marchés, plutôt que les économies nationales dans des frontières étatiques[20]. »

Un nouveau pouvoir est en train de s'affirmer : le pouvoir d'intimidation qu'exercent les oligarques du capital financier globalisé à l'encontre des gouvernements, parlements, tribunaux et opinions publiques démocratiquement constitués.

Habermas définit ainsi la genèse de ce nouveau pouvoir : « Dans les conditions d'une concurrence mondiale qui a pris la forme aiguë d'une course aux lieux de production les plus rentables, les entreprises sont, plus que jamais, contraintes d'augmenter la productivité et de rationaliser l'organisation du travail dans son ensemble, accélérant par là même encore le processus à long terme par lequel la technologie tend à réduire le nombre des emplois. Les licenciements de masse mettent bien en évidence le pouvoir d'intimidation dont disposent – de plus en plus – les entreprises mobiles, quand celles qui restent liées aux ressources locales s'affaiblissent progressivement. Dans cette situation, celle d'un cercle vicieux constitué par un chômage croissant, des systèmes de sécurité sociale de moins en moins capables de faire face aux besoins et des recettes fiscales réduites – cercle qui pousse les ressources financières de l'État dans leurs derniers retranchements –, les mesures visant à stimuler la croissance sont d'autant plus nécessaires qu'il est impossible de les prendre. Car les bourses

internationales se sont entretemps chargées d'"évaluer" les politiques économiques nationales[21]. »

Et, plus loin : « L'éviction de la politique par le marché se traduit donc par le fait que l'État national perd progressivement sa capacité à recouvrer des impôts, à stimuler la croissance et à assurer par là les bases essentielles de sa légitimité ; or cette perte n'est compensée par aucun équivalent fonctionnel […]. Confrontés au risque permanent de voir s'enfuir les capitaux, les gouvernements nationaux s'engagent dans une course folle à la dérégulation par l'abaissement des coûts, d'où résultent des bénéfices obscènes et des écarts inouïs entre les salaires, la croissance du chômage et la marginalisation sociale d'une population pauvre de plus en plus importante. À mesure que les conditions sociales d'une large participation politique sont détruites, les décisions démocratiques, même adoptées d'une façon formellement correcte, perdent leur crédibilité[22]. »

Jürgen Habermas est l'héritier, tant intellectuel qu'institutionnel, de l'école de Francfort. Disciple et exégète des vieux marxistes allemands, il est le fils spirituel de Max Horkheimer (dont il a été l'assistant à l'université Johann Wolfgang Goethe, à Francfort), de Theodor W. Adorno, de Herbert Marcuse, d'Eugène Pollack et d'Erich Fromm. Sa vision apocalyptique de la toute-puissance du capital financier, son pessimisme quant aux capacités de résistance de l'État républicain, sa critique acerbe de l'actuel fonctionnement de la démocratie s'expliquent-ils par sa filiation théorique ? Le pessimisme culturel profond de l'école de Francfort, le désespoir sous-jacent à son eschatologie judéo-chrétienne, resurgiraient-ils d'une façon inattendue dans la critique du marché capitaliste unifié, telle qu'elle est formulée par Habermas ?

Depuis plus d'un demi-siècle, l'adversaire théorique le plus redoutable et le plus coriace de Jürgen Habermas a été Ralf Dahrendorf. Habermas et Dahrendorf sont les deux principaux maîtres à penser de la sociologie allemande contemporaine. J'ai assisté à plusieurs Soziologen-Tage, ces grands-messes des sociologues allemands où, sur l'estrade, officiaient alternativement les deux gourous d'une jeunesse soixante-huitarde assagie.

Habermas est le penseur attitré du Parti social-démocrate allemand. Dahrendorf, aujourd'hui décédé, était membre du FDP (Parti libéral allemand). Il a même siégé comme ministre du FDP au gouvernement fédéral allemand. Mais – ô surprise ! – Dahrendorf a fait exactement la même analyse que son adversaire des dangers mortels qui pèsent sur l'État en Occident.

Lisons Dahrendorf : « Pour rester concurrentiels sur des marchés mondiaux de plus en plus importants, [les États] sont obligés de prendre des initiatives qui

engendrent des dommages irréparables pour la cohésion des sociétés civiles […]. Au cours de la décennie à venir, la tâche urgente du premier monde sera donc de réaliser la quadrature du cercle : concilier la prospérité, la cohésion sociale et la liberté politique[23]. »

Emmanuel Kant définissait l'État comme une « communauté de volontés impures placées sous une règle commune »[24]. Qu'entendait-il par « volontés impures » ? Tout homme est habité par les pires passions, la jalousie, l'instinct de puissance, par des énergies destructrices. Par lucidité, il abdique une partie de sa liberté au bénéfice de la volonté générale et du bien public. Avec ses semblables, il fonde la « règle commune », l'État, la loi. La liberté la plus totale préside à cette fondation. Kant dit encore : « Malheur au législateur qui voudrait établir par la contrainte une Constitution à des fins éthiques ; non seulement il ferait ainsi le contraire de cette Constitution, mais il saperait de plus sa constitution politique et lui ôterait toute solidarité. »

Kant connaissait mieux que quiconque l'extrême fragilité de la règle commune, du tissu social noué par des volontés impures, l'abîme aux aguets sous les institutions apparemment les plus solides. Il qualifie de « mal radical » la force qui fait dévier les volontés singulières des citoyens et les conduit à affaiblir, à pervertir, au pire à détruire la règle commune.

Exégète de Kant, Myriam Revault d'Allonnes écrit : « Il y a la grandeur inoubliable du signe historique qui révèle la disposition morale de l'humanité. Mais il y a aussi ce mal radical comme penchant de la nature humaine, penchant non extirpable et insondable abîme d'un pouvoir originaire susceptible de s'orienter vers le bien ou vers le mal… » Et, plus loin : « Dans la mesure où il n'est pas par nature tourné vers des fins stables, l'homme est malléable […]. L'espèce humaine est ce que nous voulons en faire[25]. »

Il y a du Méphisto chez la plupart des prédateurs. Ils organisent sciemment la déréliction de l'État. Ils diffament, discréditent, délégitiment sa compétence régulatrice.

Et, aujourd'hui, ils triomphent.

Dans une société stratifiée, où s'affrontent les intérêts antinomiques de classes sociales opposées, l'État démocratique tente en permanence – par des mécanismes multiples (fiscalité redistributive, Sécurité sociale, etc.) – d'atténuer et de rendre plus vivable l'interdépendance asymétrique entre les individus. Et les citoyens et citoyennes adhèrent à l'État, à ses normes et à ses procédures

décisionnelles, dans la mesure où ils en tirent un bénéfice pratique. Un État qui ne donne pas à ses citoyens un sentiment de sécurité, ne leur assure pas un minimum de stabilité sociale et de revenu, un avenir prévisible et ne garantit pas un ordre public en conformité avec leurs convictions morales est un État condamné.

Dans nombre d'États occidentaux, les moyens de transport public, la poste, les télécommunications sont déjà privatisés. Une deuxième vague de privatisations se prépare. Elle concerne les écoles, les collèges, les universités, les hôpitaux, les prisons, et bientôt la police.

Un État qui démantèle volontairement ses services publics les plus indispensables et transfère au secteur privé les fonctions relevant de l'intérêt collectif, les soumettant ainsi à la loi de la maximalisation des profits, constitue, pour reprendre l'expression d'Eric Hobsbawm, un *failed State*, un « État défaillant », « failli », « en déliquescence ».

Aux yeux de ses citoyens, sa valeur approche de zéro.

Une économie qui génère (et célèbre) la concurrence individuelle à outrance, la précarité de l'emploi, la fragilité des statuts sociaux, le salaire au mérite est source d'angoisses.

Un citoyen livré sans protection à des risques sociaux majeurs perd sa qualité de citoyen. Un homme qui a constamment peur de perdre son emploi, son salaire et ses droits n'est pas un homme libre.

La privatisation de l'État détruit la liberté de l'homme. Elle anéantit la citoyenneté.

Je me souviens avec effroi des êtres faméliques, blêmes, vêtus de loques, sales, aux yeux fuyants que j'ai vus couchés sous le viaduc qui sépare l'aéroport de Galeão, sur l'Ilha do Governador, des banlieues ouest de Rio de Janeiro. Ce sont les immigrants chassés par la sécheresse et la cruauté des latifundiaires des États du Nord, les familles des *flagelados*. De jour, ils errent sans nourriture, sans avenir, sans dignité, dans la mégalopole. Ils sont comme des animaux traqués. La nuit, la police militaire les rançonne, les frappe et parfois les tue.

Un incident significatif s'est produit en février 1996 au World Economic Forum (WEF) de Davos. Moment exemplaire, révélation du monde nouveau ! D'un pas lourd, Hans Tietmeyer, le président de la Bundesbank allemande, s'approche du micro posé sur l'estrade du bunker des conférences, au centre de la petite ville sise au fond du Landwassertal, dans les Grisons. Dehors, sous la

neige qui tombe doucement, les commandos casqués de la police anti-émeute, les barbelés, les chicanes électroniques protègent le bunker. Dans le ciel argenté, les hélicoptères gris de l'armée suisse tournent inlassablement.

À l'intérieur, les mille oligarques les plus puissants du monde sont mêlés aux chefs d'État, Premiers ministres et ministres de plusieurs dizaines de pays. S'adressant aux dirigeants des nations rassemblés, Tietmeyer conclut son exhortation : « Désormais vous êtes sous le contrôle des marchés financiers[26] ! »

Applaudissements nourris. Les chefs d'État, Premiers ministres et ministres, socialistes pour beaucoup d'entre eux, acceptent comme une évidence la surdétermination de la souveraineté populaire par la rationalité marchande et spéculative du capital financier globalisé.

Tous les participants du World Economic Forum de Davos savaient exactement ce que Tietmeyer voulait dire. Car chacun des chefs d'État et de gouvernement, chacun et chacune des ministres présents font personnellement et quotidiennement l'expérience de ce « contrôle ». Un gouvernement décide d'augmenter les prélèvements fiscaux ? Immédiatement, le capital financier (étranger et autochtone) se retire pour trouver des conditions d'accumulation plus favorables dans un État voisin. Les conditions d'accueil du capital d'investissement, le tarif douanier ou le règlement régissant le retransfert des profits des sociétés transnationales dans leur pays d'origine viennent à changer ? Le capital financier international sanctionne sans délai le gouvernement « coupable ».

Dans la salle, bien des dignitaires avaient en tête la bataille de l'AMI (Accord multilatéral sur l'investissement). L'AMI avait été dicté par les principales sociétés transnationales du monde. Cet accord prévoyait notamment qu'une société transnationale pourrait recourir auprès d'une instance internationale pour demander des dommages et intérêts contre toute décision d'un État souverain qui lui porterait un tort économique quelconque. L'accord avait d'abord été négocié dans le plus grand secret au sein de l'OCDE, l'organisation faîtière des principaux États industriels. Tous les gouvernements avaient plié l'échine. Il ne restait plus qu'à signer.

C'est alors qu'une mobilisation sans pareille se produisit dans la société civile européenne, et notamment en France. *In extremis*, le Premier ministre de l'époque, Lionel Jospin, dut refuser sa signature. L'accord ne put entrer en vigueur.

« Il faut remonter aux traités coloniaux les plus léonins pour trouver exposés avec autant d'arrogance dominatrice que dans l'Accord multilatéral sur

l'investissement (AMI) les droits imprescriptibles du plus fort – ici les sociétés transnationales – et les obligations draconiennes imposées aux peuples[27]. »

Depuis lors, l'Organisation mondiale du commerce (OMC) a repris le flambeau et inscrit l'AMI au programme de son nouveau round de négociations actuellement en cours. De l'autre côté de l'Atlantique, les États-Unis ont imposé que soient incorporées les dispositions de l'AMI dans l'ALCA (Accord de libre commerce dans les Amériques) qui les unit au Canada et au Mexique. Avec la complicité des mercenaires des seigneurs du capital financier, présents dans les gouvernements, les parlements, la presse et les organisations professionnelles, ils cherchent à les imposer à tous les pays d'Amérique latine et des Caraïbes. Mais de puissants mouvements sociaux, tels que les MST (Movimento dos trabalhadores sem terra) au Brésil, la CONAIE (Confédération des nations indigènes de l'Équateur), Via Campesina (Mouvement paysan international), organisent une opposition vigoureuse à cette politique meurtrière de « libre dumping ».

Les nouvelles stratégies d'accumulation et d'exploitation des oligarchies transnationales provoquent, sur le tissu des économies nationales, des ravages terribles. Les États – même les plus puissants – sont contraints de céder sur leur territoire, à travers leurs politiques budgétaire et fiscale, aux diktats des sociétés financières ou industrielles transcontinentales. S'ils refusaient, ils seraient immédiatement sanctionnés par le retrait des investissements internationaux et par la fuite des capitaux.

C'est, entre autres, pour cette raison que la présidence de François Hollande se révèle incapable de maîtriser et de vaincre le désastre social qui ravage des millions de familles françaises.

Comme un torrent en crue au printemps, la formidable vitalité du capital financier transcontinental déborde toutes les barrières, balaie tous les pouvoirs d'État et dévaste les paysages les plus ordonnés. Désormais, les gouvernements – même ceux des États les plus riches et les plus puissants – n'ont plus guère le choix que de contribuer à ce que Jürgen Habermas appelle la « politique intérieure planétaire[28] ». Ce qui revient à dire : céder aux diktats des seigneurs du capital transcontinental.

Selon l'*Annuaire de la Banque mondiale*, en 2013, les 500 sociétés transcontinentales privées les plus puissantes, tous secteurs confondus, contrôlaient 52,8 % du produit mondial brut, c'est-à-dire de toutes les richesses –

capitaux, marchandises, services, brevets, etc. – produits en une année sur la planète. Ces *gigantic immortal persons* (« gigantesques personnes immortelles »), comme les nomme Noam Chomsky, échappent à tout contrôle étatique, interétatique, syndical ou autre. Elles accumulent une richesse financière, un pouvoir économique, politique, culturel, tels qu'aucun roi, aucun empereur, aucun pape n'en a possédés dans l'histoire des hommes.

Elles fonctionnent – ce qui est parfaitement normal – selon un seul principe : la maximalisation de leurs profits dans le temps le plus court.

Angela Merkel, la chancelière d'Allemagne, recourt volontiers à une expression affreuse, quasiment intraduisible en français, la « *Sockelarbeitslosigkeit* », à savoir dans une traduction approximative « le chômage qui constitue un socle permanent de l'économie en Europe ». Les vingt-huit États-membres de l'Union européenne comptent, en 2014, 30,2 millions de chômeurs, hommes et femmes, de longue durée, c'est-à-dire de plus de 22 mois. 38 % d'entre eux sont des jeunes de moins de 25 ans qui, depuis leurs études, n'ont jamais trouvé d'emploi. Ce sont des êtres humains exclus à vie, pour la plupart, du processus du travail. Ils forment le socle immuable, indestructible, non résorbable du chômage en Europe. Ces sans-travail, ces exclus relèvent aujourd'hui de la normalité acceptée, procèdent de la « nature » du marché du travail européen, à en croire ses thuriféraires. Seul problème pour la chancelière : comment leur prodiguer une prestation minimale de survie afin d'éviter la révolte ouverte ?

Contre le fléau du marché capitaliste « naturalisé », l'État souverain, doté d'une capacité normative efficace, constituait jusqu'à présent le dernier barrage, la dernière ligne de défense. La *ultima trinchera*, comme disaient les guérilleros sandinistes du Nicaragua. Ce barrage aujourd'hui s'effondre.

En mai 2014 ont eu lieu dans les vingt-huit États-membres de l'Union européenne (UE) les élections parlementaires. Au centre des débats précédant les élections, figurait le Transatlantic Trade Investment Partnership (TTIP – Accord transatlantique sur le commerce et l'investissement). Les négociations entre José Manuel Barroso, président de la Commission de l'UE, et le président Barack Obama ont commencé début 2013. Elles se sont déroulées dans l'opacité la plus totale, les États-membres n'ayant eu leur mot à dire qu'au moment de la ratification.

Officiellement, il s'agit de la création d'une zone transatlantique de libre-échange, soit la zone de libre-échange la plus étendue ayant jamais existé. En

fait, l’enjeu est bien plus fondamental et menaçant. Si le TTIP aboutissait, il scellerait la mainmise définitive des sociétés transcontinentales privées sur les politiques économiques et financières des États.

La clause centrale de l’accord est celle qui prévoit la création d’une cour arbitrale. Si jamais cet accord était signé, si le nouveau Parlement européen l’approuvait, s’il était ratifié par les vingt-huit parlements nationaux des États-membres et s’il entrait en vigueur, toute société transcontinentale privée pourrait porter plainte contre tout État qui aurait pris une décision défavorable à ses intérêts ou à sa volonté.

La société lésée pourrait demander soit l’annulation de la décision, soit des dommages et intérêts. Et le plus important : le conflit serait tranché non pas par la justice de l’État impliqué, mais par une instance arbitrale spécialement créée par le TTIP.

Notes

1. *Poèmes, 1930-1933*, t. III, trad. de l’allemand par Gilbert Badia, *op. cit*.

2. Le titre latin de *comes* remonte aux premiers empereurs romains. Il désigne un compagnon de l’empereur ou du roi, une personne de sa suite, un délégué. C’est le plus ancien titre de noblesse conféré en Europe.

3. *Op. cit.*

4. Chiffres de Kazem Radjavi, *La Dictature du prolétariat et le Dépérissement de l’État, de Marx à Lénine*, Paris, Anthropos, 1975.

5. Karl Marx, *Le Capital*, t. I, section VIII, in *Œuvres*, *op. cit.*, t. II.

6. Lettre du 5 mars 1852.

7. Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, in *Œuvres*, *op. cit.*, t. IV.

8. À ces effectifs, il faut ajouter les quelque 5 000 fonctionnaires des cinq communes urbaines et quarante communes suburbaines et rurales du territoire genevois.

9. Montaigne, *Essais*, livre 3, chapitre 1.

10. Henri Lefebvre, *L’État*, 4 vol., Paris, UGE, « 10/18 », 1977 ; voir aussi Henri Lefebvre et Norbert Guterman, *La Conscience mystifiée*, Paris, Le Sycomore, 1979.

11. Arthur E. Schlesinger, *The Imperial Presidency*, Boston, Houghton Mifflin, 1973, p. 3.

12. Victor Goldschmidt dans l’introduction à son édition critique de Montesquieu, *L’Esprit des lois*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, vol. 1, p. 52.

13. Pour la composition sociale de la majorité née du scrutin du 10 mai 1981, voir Alain Touraine, *Le Retour de l’acteur*, Paris, Fayard, 1985.

14. Karl Marx, *La Guerre civile en France*, in *Œuvres choisies*, Moscou, Éditions du Progrès, 1968, p. 299.

15. Voir Charles Rihs, *La Commune de Paris, 1871. Sa structure et ses doctrines*, Paris, Éditions du Seuil, 1973 ; Max Gallo, *Tombeau pour la Commune*, Paris, Robert Laffont, 1971.

16. Julius Braunthal, *Geschichte der Internationale*, 3, Hanovre, J. H. W. Dietz, 1971.

17. Pierre Clastres, *La Société contre l'État*, Paris, Éditions de Minuit, 1974, réédition 2011.

18. *Ibid.*, p. 186.

19. Les Mauritaniens se sont entretemps retirés de la guerre.

20. Jürgen Habermas, *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, trad. de l'allemand par Rainer Rochlitz, Paris, Fayard, 2000, p. 129-130.

21. *Ibid.*

22. *Ibid.*, p. 74-75.

23. Ralf Dahrendorf, « Die Quadratur des Kreises », *Transit. Europäische Revue*, n° 12, 1996.

24. Emmanuel Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison* (1793), Paris, Félix Alcan, 1913.

25. Myriam Revault d'Allonnes, *Ce que l'homme fait à l'homme. Essai sur la politique du mal*, Paris, Éditions du Seuil, 1995.

26. Harald Schumann, Hans-Peter Martin, *Die Globalisierungsfalle*, Hambourg, Rowohlt, 1998, p. 90.

27. *Le Monde diplomatique*, 4 février 1998.

28. Jürgen Habermas, *Après l'État-nation*, *op. cit.*

SEPTIÈME CHAPITRE

La nation

I. Comment naît et survit la nation en Europe ?

Au moment où l'idée de nation gagnait l'Europe tout entière, comment se définissait-elle ? Voltaire écrit : « La nation est un groupe d'hommes établis sur un territoire défini, qui forme une communauté politique et se caractérise par la conscience de son unité et sa volonté de vivre en commun[1]. » Ou encore : « La nation est une personne juridique constituée par l'ensemble des individus composant un État, mais distincte de celui-ci et titulaire du droit subjectif de souveraineté[2]. »

En Europe, et plus particulièrement en France, la nation est née d'un pacte révolutionnaire, d'une rupture avec la communauté historique qui la précédait. La nation est née avec l'affirmation de l'économie marchande, du combat mené par la nouvelle bourgeoisie marchande contre la féodalité et contre le roi, et qui l'a conduite au pouvoir. Cette bourgeoisie « exprimait » la force de production nouvelle qui allait imposer sa loi à la société, le capital se substituant à la terre comme principale force de production. La nouvelle classe, bien que fortement segmentée (grande bourgeoisie d'affaires, bourgeoisie de cour, petites et moyennes bourgeoisies de province, etc.), a tiré tout le bénéfice de l'unification du pays contre les aristocrates et contre le roi. Pour autant, ce n'est pas la bourgeoisie qui a pris la Bastille, ce n'est pas elle qui a déclenché, soutenu, mené, conduit la lutte violente contre le régime féodal ; ce sont les classes les plus démunies qui ont assuré cette lutte. La bourgeoisie a pris les rênes de la révolution en cours de route, l'a détournée en quelque sorte à son profit. Elle lui a imprimé une orientation nouvelle, celle qui correspondait à ses intérêts de classe. L'État national – c'est-à-dire l'État qui ne tire sa légitimité que de la volonté générale des citoyens – est le couronnement de ce processus. Le 21 janvier 1793, le roi était mis à mort[3].

Jacques Berque défend l'idée que la nation française préexistait à l'État

national tel qu'il a surgi à la fin du XVIII[e] siècle, et qu'elle avait mille ans d'existence[4]. Mais la querelle est sémantique : à l'époque, nation signifie « groupe humain de la même origine de naissance », voire tout simplement de la même *origine*, et le terme n'a aucune connotation politique, la politique étant alors du ressort des rois, des princes et des religieux – et non pas des sujets. La légitimité nationale, au sens moderne du terme – la nation comme *groupe d'hommes établis sur un territoire défini, quelles que soient leurs origines, et qui forme une communauté politique* – naît bien dans la nuit du 4 août 1789. L'origine métasociale, divine du pouvoir d'État, du pouvoir politique y est contestée radicalement. Un pouvoir nouveau voit le jour : précisément celui qui naît du contrat social entre les citoyens, de la volonté générale des hommes qui exercent, par députés interposés, la totalité du pouvoir. J'insiste sur ce fait : la nation refuse tout instituant métasocial. Elle est, comme le dit Voltaire, le « titulaire du droit subjectif de souveraineté ». En d'autres termes, elle est elle-même le siège exclusif de la légitimité de tous les pouvoirs qu'elle confère à ses délégués et qui s'exercent en son nom. Avant la nuit du 4 août, la France était une puissante communauté historique, dotée d'un État centralisé où avaient émergé à partir de l'an mil, au cours d'un processus très lent, les conditions de production d'une nation ; mais elle n'était pas encore une nation, privée qu'elle était des instituants nécessaires au pouvoir national.

À ses débuts, en 1789-1792, la nation française fut ce que Robespierre affirmait qu'elle devait être, à savoir une grande nation, une nation duelle, productrice des valeurs universelles de liberté, de fraternité, d'égalité. Duelle parce que son destin était aussi transnational. Il s'agissait d'apporter aux peuples les plus reculés les bienfaits des libertés nouvellement conquises en France.

Prenons un exemple. De 1801 à 1803, sur les bords du Solimões et de l'Amazone, à l'embouchure de Belém, d'étranges cortèges d'êtres en loques, les pieds en sang et à bout de forces, débouchèrent de la forêt. C'étaient les survivants des insurrections d'esclaves des Antilles britanniques et françaises. En 1795, une étonnante nouvelle était parvenue de Paris aux Caraïbes : l'esclavage était aboli, l'égalité des hommes proclamée, les maîtres guillotinés. Les esclaves fugitifs portèrent jusqu'au cœur des forêts de l'Amazonie la nouvelle de la Révolution française, des droits de tout homme à la liberté de pensée et de mouvement, de l'abolition de l'esclavage. Ce furent les esclaves créoles en fuite qui, sur les bords du Rio Mar, contèrent l'histoire de l'insurrection sanglante d'Haïti. Les Legba vodou voyageaient avec eux. Ces Noirs, disciples de Robespierre, leurs femmes, leurs enfants, furent pour la plupart massacrés par les guerriers des communautés indiennes installées le long

du fleuve. Les survivants déclenchèrent en 1830, aux confins de l'Empire lusitanien du Brésil, la révolution populaire du Cabanagem.

C'est sous la menace de l'Europe réactionnaire que la jeune République française prit les moyens nécessaires à sa défense. Mais il est également vrai que, très rapidement, cette bourgeoisie triomphante, cette classe « universelle » célébrée par Robespierre et qui prétendait apporter la liberté aux peuples, révéla son vrai visage, celui d'une classe égoïste, dominatrice, farouchement décidée à défendre les privilèges nouvellement acquis et à conquérir sa place sur les marchés européens. Une conséquence notable parmi d'autres : l'esclavage fut rétabli aux Antilles en 1803.

Un homme dénonça cette perversion : Gracchus Babeuf. Ce révolutionnaire avait pris la parole pour la première fois en 1786. Dix ans plus tard, en 1796, les nouveaux possédants le firent arrêter, le jugèrent et lui firent trancher la tête. Les guerres de conquête menées par le Directoire et Napoléon servirent les intérêts de la nouvelle bourgeoisie nationale même si – au nom de l'idéologie dominante, libératrice, égalitaire et fraternelle – elle contribuait en même temps à l'instauration, dans les territoires conquis, de républiques laïques et démocratiques.

La nation en Europe se caractérise par trois traits majeurs :

Une vision de l'histoire

La « volonté de vivre en commun », la « conscience de l'unité » (Voltaire) s'alimentent à une vision de l'histoire partagée par la majorité des membres composant la nation. C'est la promesse de plus d'indépendance, de plus de liberté, de plus de justice qui fait surgir, dans toutes les classes de la population, la volonté de lutter et de vivre en commun, de former une nation. Un projet historique commun, une vision partagée de l'existence, du passé déjà vécu et de la vie à venir, unifient l'ensemble des classes de la société. En ce sens, le projet national est transclassiciste, transethnique, transrégional.

Mais les luttes de classes n'en continuent pas moins. Pour confisquer le processus révolutionnaire à son profit, tout en consolidant la nation qu'elle dirige désormais, la classe dominante doit opérer un amalgame entre sa propre idéologie de classe et l'idéologie nationale. En d'autres termes, elle doit imposer aux classes *dominées nationalisées* sa propre idéologie de classe comme idéologie nationale en y incluant les valeurs qui, à l'origine de la nation, sont

perçues comme telles par toutes les classes et qui deviennent ainsi l'ornement formel de l'exercice du pouvoir bourgeois inscrit au fronton des écoles[5].

L'expression « classe dominée nationalisée » a un double sens. La classe ouvrière, par exemple, est nationale, en ce sens qu'elle défend – plus énergiquement et d'une façon plus intransigeante que d'autres – la souveraineté, l'indépendance et le droit à l'autodétermination de la nation. C'est ainsi que, pendant la Deuxième Guerre mondiale, la classe ouvrière française a payé le plus lourd tribut à la Résistance. Mais l'adjectif « nationalisé » est porteur de réserve : lorsqu'une majeure partie des travailleurs européens perd progressivement de vue la nécessaire solidarité internationaliste, anti-impérialiste, avec les travailleurs latino-américains, africains, asiatiques, exploités par le capital financier multinational d'Europe, l'expression « classe ouvrière nationalisée » indique de toute évidence une régression, un rétrécissement de la conscience.

De surcroît, dans l'Europe des XIX^e^ et XX^e^ siècles, là où ces processus de production symbolique s'opèrent, les bourgeoisies nationales se combattent entre elles. Les contenus de conscience de la nation prennent alors un caractère apologétique dans la mesure où il importe aux classes dominantes d'une nation donnée de les opposer radicalement aux contenus de conscience produits par d'autres consciences nationales.

La vision commune de l'histoire dès lors se transforme en vision bourgeoise, imposée par la force aux classes dépendantes.

Pour autant, le caractère transclassiciste de la vision de l'histoire, nécessaire à la construction et au maintien de la nation, résiste aux diverses phases de développement du mode de production capitaliste. Depuis 1792, le mode de production capitaliste a bien sûr fondamentalement changé. Au capitalisme bourgeois, mis en œuvre par une bourgeoisie nationale spéculatrice, a succédé le capitalisme colonial, caractérisé par une suraccumulation rapide et la domination militaire des marchés extérieurs et des régions recelant des matières premières. Vers le milieu du XX^e^ siècle, le capitalisme a subi en France (comme ailleurs) une troisième mutation décisive : le capital financier, devenu transnational, a pris les commandes, les sociétés multinationales sont apparues, l'État bourgeois capitaliste a périclité, entraînant avec lui le déclin de la bourgeoisie nationale, dont s'est progressivement détachée une mince mais très puissante oligarchie qui tire son pouvoir transétatique, transnational, de l'accumulation du profit impérialiste.

La nation est apparue au cours de ces diverses phases comme un invariant

transclassiciste pour autant que toutes les classes de la société nationale continuaient de trouver dans son institution leur intérêt, soit qu'elles la dominent, soit que la nation représente pour elles le territoire à libérer, l'enjeu de la souveraineté effective à conquérir[6].

Un territoire

Le territoire est donné. Les limites de la géographie nationale procèdent du développement historique. Il en résulte des conflits constants d'intérêts territoriaux entre les nations. La façon dont ces conflits exacerbent les sentiments nationaux donne la mesure de la fonction imaginaire du territoire dans le surmoi collectif national. Le territoire est au centre des figures idéologiques nationalistes. Il concrétise matériellement, sensuellement – dans ses horizons, son climat, la typologie de ses produits naturels, de ses constructions, de ses monuments, de ses créations, de ses lieux de mémoire, etc. – le sentiment de l'identité nationale. Les mythes le légitiment, les origines de la nation s'y ancrent. Le territoire enregistre, commémore, célèbre la mémoire de la nation. C'est ainsi que chacun aime ses paysages, s'enorgueillit de son patrimoine.

Les hymnes nationaux le célèbrent, la poésie patriotique l'invoque. Il est un contenu de conscience transclassiciste par le simple fait que toutes les consciences de classe, en lutte dans la société, le contiennent. *La Colline inspirée*, hymne à la gloire de la terre de France, est l'œuvre de Maurice Barrès, un homme d'extrême droite[7]. Jean Ferrat, troubadour communiste, chante le même territoire, les mêmes paysages dans un poème d'amour intitulé *Ma France* (1969). Et Charles Trenet chante sous l'Occupation, aux Folies-Bergère, *Douce France* (1941), dont la salle reprend le refrain comme un hymne à la nation. Autrement dit, le territoire de France modèle, quoique avec des différences selon les classes et les générations, l'imaginaire collectif de tous les Français. Le territoire est probablement le contenu de conscience qui possède, parmi tous ceux que véhicule la conscience nationale, la plus puissante force d'intégration.

Une langue

La langue est l'instrument privilégié par lequel la nation impose sa conscience nouvelle. Comme le territoire, elle préexiste à la nation mais elle n'est pas donnée de la même façon. Au terme de luttes entre classes dirigeantes issues de communautés historiques opposées, la langue de la communauté victorieuse

devient la langue dominante, transcommunautaire. Mais c'est la nation qui impose la *langue nationale*. Sa généralisation est le fruit de l'*intégration nationale*, d'un processus historique conduit par la coercition du groupe dominant la nation.

La langue nationale s'impose par la violence symbolique émanant du surmoi collectif national, de ses mythes, de ses lois, de sa pédagogie, de son besoin d'efficacité dans la communication économique, scientifique et culturelle. Elle est normée. Elle a ses académies, ses dictionnaires, ses surveillants, ses censeurs. Elle est déclarée nationale en vertu d'un statut spécial. Elle est un produit du pouvoir. C'est ainsi que, en France, le parler de la Loire a été généralisé, étendu à de nombreuses régions du pays par la monarchie centralisatrice. Mais c'est la nation qui, souvent par la force, a imposé le français comme langue commune à tous les segments de la société. L'unification linguistique contraignante a été, après 1789, pour l'appareil d'État national centralisé, le nécessaire outil d'une éducation nationale, d'une école ouverte à tous. Et il est non moins vrai que les anciennes langues des provinces françaises fixent, aujourd'hui, dans les régions en révolte contre le pouvoir central, les revendications d'autonomie et de liberté.

Toutes les nations sont, par définition, pluriethniques – suite aux avatars de l'histoire, des migrations, des découvertes, des conquêtes, des échanges de toutes sortes, des métissages –, *pluriclassicistes et laïques*. Leurs ennemis les plus dangereux sont les racistes, les antisémites, les xénophobes, les intégristes religieux.

II. L'agression raciste

Depuis une génération, en Europe, le paysage idéologique a radicalement changé : le racisme et la xénophobie sont de retour. Pour une majorité de personnes, leurs expressions sont considérées comme des « opinions » aussi légitimes que les autres. Aujourd'hui, partout sur le continent, les partis politiques et mouvements xénophobes recueillent un nombre de voix toujours croissant à l'occasion des différentes élections et votations populaires, parfaitement libres et démocratiques. En France, le Front national est en passe de devenir le premier parti politique. En Italie, la Lega Nord[8] (Ligue du Nord) domine les régions de la Vénétie, de la Lombardie et, partiellement, du Piémont. Le Vlaams Belang (Intérêt flamand), ex-Vlaams Blok, domine une grande ville comme Anvers et les riches régions alentour. En Suisse, l'Union démocratique

du centre (UDC) est le premier parti au Parlement fédéral et il vient de faire approuver par un vote populaire son initiative contre la libre circulation des personnes entre l'Union européenne et la Suisse[9]. Aux Pays-Bas, en Bulgarie, en Slovaquie, au Danemark, en Angleterre, les mouvements d'extrême droite prospèrent. Sous la conduite de Viktor Orbán, la coalition des mouvements extrémistes de droite est au pouvoir à Budapest.

Au sein des églises et des communautés issues des trois religions monothéistes, les formations intégristes exercent d'année en année une influence grandissante.

Quelles sont les causes du brusque resurgissement ainsi que de la continuelle expansion des mouvements d'extrême droite, xénophobes, racistes, séparatistes, d'essence laïque ou religieuse, dans les sociétés démocratiques d'Europe ? Elles sont multiples et complexes.

L'une des principales est certainement d'ordre psychologique. La dictature mondiale des oligarchies du capital financier globalisé, le constat d'un marché mondial n'obéissant qu'à ses propres lois, données comme « naturelles », la concurrence entre les êtres et entre les nations érigée en dogme, la quasi-disparition du discours public porteur des valeurs de solidarité, d'intérêt public, de service public, de justice sociale provoquent – outre la fragilisation concrète des existences individuelles – un sentiment d'insécurité personnel, un désarroi profond et durable chez les hommes et les femmes vivant dans les sociétés capitalistes marchandes. Claude Lévi-Strauss qualifiait cette réaction de nouveau « mal du siècle » : « Quand des habitudes séculaires s'effondrent, quand les genres de vie disparaissent, quand de vieilles solidarités s'effritent, il est, certes, fréquent qu'une crise d'identité se produise[10]. »

Tous les mouvements d'extrême droite xénophobes, quelles que soient leurs origines géographiques et historiques, partagent un trait dominant : ils opèrent tous en désignant un bouc émissaire. Disqualifiant la raison analytique, ils stigmatisent l'« autre », l'« étranger » comme le responsable de tous les dysfonctionnements, traumatismes et angoisses générés par la société. C'est pourquoi, comme l'écrit Amin Maalouf, nourri de l'expérience douloureuse de la guerre civile dans son pays d'origine, le Liban : « À l'ère de la mondialisation, avec ce brassage accéléré, vertigineux, qui nous enveloppe tous, une nouvelle conception de l'identité s'impose – d'urgence ! Nous ne pouvons nous contenter d'imposer aux milliards d'humains désemparés le choix entre l'affirmation outrancière de leur identité et la perte de toute identité, entre l'intégrisme et la désintégration[11]. »

Le racisme est un crime absolu, la forme définitive de la haine, la négation ultime de ce qui constitue une nation. Un Noir, un Arabe, un Juif, haïs parce que noirs, arabes, juifs, ne peuvent échapper à la haine parce qu'ils ne peuvent cesser d'être ce qu'ils sont, aux yeux du raciste comme à leurs propres yeux : noirs, arabes, juifs. La définition généralement admise du racisme est celle que l'UNESCO emprunte à Claude Lévi-Strauss : « Le racisme est une doctrine qui prétend voir dans les caractères intellectuels et moraux attribués à un ensemble d'individus, de quelque façon qu'on le définisse, l'effet nécessaire d'un commun patrimoine génétique[12]. » C'est le racisme du nazi, de l'antisémite, de l'Afrikaner d'Afrique du Sud, du Ku Klux Klan, du fasciste de tous les temps. Or l'antidote absolu au racisme est la conscience nationale.

Quiconque adhère au contrat social, au sens rousseauiste du terme[13], et respecte les lois de la République fait partie de la nation.

Mesure-t-on la merveilleuse richesse civilisatrice des nations européennes, faite de mille apports culturels dus aux migrations incessantes, aux acculturations conflictuelles, aux héritages historiques, linguistiques, littéraires, artistiques cumulés, aux échanges et aux métissages ?

Roger Bastide parle du « savoir savoureux » qui se transmet par la rencontre singulière entre des êtres d'expériences, de cultures, de mémoires différentes. À côté et en dessous de la culture savante, il existe – comme un puissant fleuve souterrain – la culture populaire. Elle se constitue par métissage, par mélange des peuples, par les échanges contingents, conjoncturels, imprévisibles, des perceptions infraconceptuelles de chacun. Elle habite et enrichit la conscience nationale.

Le cumul des appartenances culturelles singulières dans une société, de même que les appartenances multiples de chacun en son sein, constitue la grande richesse des nations, la marque des grandes civilisations. La terreur mono-identitaire, diffusée par les partis et les mouvements racistes, menace cette richesse, cette marque de civilisation[14].

On pourrait appliquer à la nation ce que Fernand Braudel, génial observateur de la Méditerranée, dit de la civilisation : « Vivre, pour une civilisation, c'est […] être capable de donner, de recevoir et d'emprunter […]. Mais on reconnaît, non moins, une grande civilisation à ce qu'elle refuse d'emprunter, à ce qu'elle s'oppose avec véhémence à certains alignements, à ce qu'elle fait un choix sélectif parmi ce que les échangeurs lui proposent et souvent lui imposeraient s'il n'y avait des vigilances, ou plus simplement des incompatibilités d'humeur et

d'appétit[15]. » En réalité, échanges et résistances ne s'excluent pas les uns les autres dans une nation. Les opposer, comme le font les partis d'extrême droite, conduit au déclin, à la stérilité. La particularité de chaque nation procède bien d'une sorte de clôture opérationnelle, mais, sans échanges ni emprunts pour la féconder, la nation se sclérose et dépérit.

Je l'ai dit : soumis à l'implacable enseigne de la mondialisation, l'homme qui refuse d'être assimilé à une simple information sur un circuit électronique se cabre, se dresse, se révolte. Avec les débris de ce qui lui reste d'histoire, de croyances anciennes, de mémoire, de désirs présents, il se bricole une identité où s'abriter, se protéger de la destruction totale. Une identité communautaire groupusculaire, d'origine parfois ethnique, parfois religieuse, mais presque toujours productrice de racisme. Ce bricolage, fruit du désarroi, donne prise aux manipulations politiques. Sous prétexte d'autodéfense, il légitime la violence. La mono-identité est l'exact contraire de la nation, d'une société démocratique, d'un être social vivant, capable d'évolution, né de la capitalisation des appartenances et des héritages cultures divers, librement assumés. Sous l'effet de la privatisation du monde et de l'idéologie néolibérale qui la fonde, la nation risque alors effectivement de mourir. Alain Touraine recourt à cette image saisissante : « Entre le marché planétaire et globalisé et les myriades de mouvements identitaires naissant sur ses marges, il existe un grand trou noir. Dans ce trou risquent de tomber la volonté générale, la nation, l'État, les valeurs, la morale publique, les relations intersubjectives, en bref : la nation[16]. »

III. Les protonations africaines : leurs origines historiques

La sociogenèse des nations extraeuropéennes, et notamment des nations d'Afrique, est radicalement différente de celle des nations européennes.

En réalité, aujourd'hui, très peu de peuples africains – en particulier au sud du Sahara – vivent une existence collective authentiquement nationale. La formation sociale dominante, en Afrique noire contemporaine, est la protonation. Le mot grec *protos* (premier) prend ici le sens d'embryonnaire, rudimentaire, inachevé, fragile. La protonation n'est pas une étape sur le chemin de la construction nationale. Elle n'est pas davantage une forme pervertie de nation achevée et qui aurait périclité. La protonation est une formation sociale *sui generis*. Elle est une pure création de l'impérialisme.

Avant d'analyser les protonations africaines, un regard sur l'histoire récente est indispensable.

La chute des empires coloniaux européens en Afrique, la décolonisation des peuples africains, processus engagé il y a plus de cinquante ans, ne sont toujours pas arrivées à leur terme. Certains peuples africains, tel le peuple sahraoui du Sahara occidental, vivent, comme on l'a vu, toujours sous occupation coloniale. Pour en comprendre les raisons, il faut bien analyser le processus d'effondrement des empires coloniaux.

Première chaîne de causalités : les conditions des luttes anticoloniales et le désintérêt de l'Internationale communiste à leur égard. Au VI^e^ Congrès du Komintern à Moscou, en 1928, l'Union soviétique – vers laquelle se tournaient alors tous les espoirs de libération – fit triompher une thèse rigide et dogmatique. Selon Staline, le colonialisme n'était qu'un épiphénomène. La construction de l'État soviétique, bastion national d'une révolution destinée à s'étendre au monde entier, devait bénéficier d'une priorité absolue. Le colonialisme et l'impérialisme étant des prolongements nécessaires de la société capitaliste, l'effondrement de cette société résoudrait le problème. Le triomphe de la révolution prolétarienne dans les États d'Europe occidentale ferait disparaître *ipso facto* la domination coloniale sur l'Afrique, l'Asie et l'Amérique latine.

Il existait, au sein même du Komintern, un organisme chargé de la coordination du travail révolutionnaire parmi les Noirs du continent et ceux de la diaspora : le Bureau nègre. Les meilleurs militants africains devinrent membres du Parti communiste soviétique. Jusqu'à leur rupture avec la III^e^ Internationale, définitivement survenue en 1935, ils encadrèrent des organisations comme la Ligue contre l'impérialisme, la Ligue universelle pour la défense de la race noire, la Ligue pour la libération de l'Orient, dont le travail révolutionnaire s'étendait jusqu'aux Caraïbes et aux États-Unis.

Deux exemples. George Padmore, militant des Antilles anglaises, fut délégué du Komintern en Chine. Comme tous les militants révolutionnaires africains, il rompit avec le Komintern en 1935. Il survécut, avec des convictions intactes, jusqu'à la décolonisation et fut l'un des rares révolutionnaires noirs de sa génération à y parvenir. Lors du V^e^ Congrès panafricain de Manchester, en 1945, il mit son expérience et son intelligence au service de Kwame Nkrumah, et il joua par la suite un rôle décisif dans l'organisation de la lutte pour la libération ghanéenne et dans l'édification du premier État national d'Afrique, le Ghana, dont l'indépendance fut proclamée en 1957[17]. Lamine Senghor, originaire de Kaolack, tirailleur sénégalais durant la Première Guerre mondiale, fut en 1924

candidat communiste à la députation dans le XIII[e] arrondissement de Paris. Il devint président du Comité pour la défense de la race noire. Son journal, *La Voix des nègres*, exerça une influence déterminante sur toute une génération de militants anticoloniaux. Avec Gorki, Nehru, Messali Hadj, Barbusse, Einstein, il fut élu au Bureau de la Ligue contre l'impérialisme lors du Congrès de Bruxelles, en 1927, l'année même de sa mort[18].

En 1945, les conditions étaient enfin favorables à une reprise des luttes de libération nationale. Les délégués des mouvements de l'Afrique francophone se réunirent à Bamako au Congrès fondateur du Rassemblement démocratique africain (RDA), où ils jetèrent les bases de la création d'un front continental de libération. Les militants de l'Afrique anglophone, de leur côté, se retrouvèrent au V[e] Congrès panafricain de Manchester, sous la présidence de Jomo Kenyatta, avec l'assistance de Kwame Nkrumah, où ils élaborèrent un programme précis pour le déclenchement de la lutte de libération panafricaine. Or, au cours des luttes pour l'indépendance, les sections RDA (de Côte-d'Ivoire, de Guinée, du Mali, etc.) devinrent toutes des partis « nationaux ». Parmi les causes de ce repli des mouvements de libération panafricaine, il ne faut certes pas négliger les pressions de la métropole. C'est ainsi, par exemple, que, en 1956, Gaston Defferre, alors ministre d'Outre-mer du gouvernement du Front républicain, imposa une loi-cadre destinée à promouvoir l'autonomie interne des territoires coloniaux. Chaque territoire se vit doté d'une assemblée et d'un conseil. En fait, cette mesure « progressiste », qui fut appliquée dès 1957, aboutit à saboter le projet de Bamako et à faire éclater le front anticolonial continental constitué par le RDA. Il faut y ajouter la trahison personnelle du président du RDA, Félix Houphouët-Boigny qui, résistant à la Fédération des étudiants RDA conduite par Cheikh Anta Diop, s'opposa obstinément à la revendication d'indépendance.

Fait plus surprenant encore : tandis qu'en mai 1963, à Addis-Abeba, en présence des principaux chefs panafricains (dont Nkrumah), l'Organisation de l'unité africaine était créée, elle entérinait dans sa charte les frontières coloniales, garantissant ainsi le morcellement politique permanent et la faiblesse politique extrême du continent. Plus d'un demi-siècle plus tard, l'Afrique, avec cinquante-quatre États partageant son territoire, est le plus morcelé, le plus divisé de tous les continents. Les projets de Bamako et de Manchester, le rêve de libération continentale, d'insurrection panafricaine ont échoué. Et les trois quarts des nations africaines ne jouissent aujourd'hui d'aucune souveraineté réelle.

La deuxième chaîne de causalités de la chute des empires coloniaux et de la

décolonisation des peuples africains trouve son origine en pleine Deuxième Guerre mondiale, à l'initiative de Franklin D. Roosevelt et de Winston Churchill.

Le 14 août 1941, le Premier ministre Winston Churchill et le président américain Franklin D. Roosevelt se rencontrèrent sur le cuirassier « USS Augusta », qui croisait, au large de Terre-Neuve. Roosevelt avait été l'instigateur de cette rencontre. Dans son « Discours des quatre libertés », tenu le 6 janvier 1941 devant le Congrès à Washington, il avait énoncé les libertés dont il poursuivait, affirmait-il, la réalisation : libertés d'expression et de culte, libertés de vivre à l'abri du besoin *(freedom from want)* et de la peur *(freedom from fear).*

Les « quatre libertés » sont au fondement de la Charte de l'Atlantique, conclue ce 14 août 1941 sur l'« USS Augusta », et qui prétendait jeter les fondements d'une nouvelle politique internationale. Relisons les articles de la Charte :

« 1. Nos pays ne recherchent pas d'expansion territoriale ou autre.

2. Ils ne veulent pas de modifications territoriales qui ne répondraient pas aux vœux populaires librement exprimés.

3. Ils respectent le droit de chaque peuple à choisir la forme de son gouvernement et espèrent que les droits souverains et l'autonomie de gouverner seront restitués à ceux qui en ont été privés par la force.

4. Ils s'efforceront, en respectant les obligations qui leur incombent, de favoriser l'accès de tous les États, grands ou petits, victorieux ou vaincus, et dans des conditions d'égalité, aux marchés mondiaux et aux matières premières qui sont nécessaires à leur prospérité économique.

5. Ils souhaitent que tous les pays parviennent à une collaboration totale dans le domaine économique, dans le but d'assurer de meilleures conditions de travail, le progrès économique et la sécurité sociale.

6. Après l'anéantissement final de la tyrannie nazie, ils espèrent voir s'instaurer une paix qui permettra à tous les pays de se développer en sécurité à l'intérieur de leurs frontières, et qui garantira que, dans tous les pays, les hommes pourront vivre sans crainte et sans pauvreté.

7. La paix devrait offrir à tous la liberté des mers et des océans.

8. Ils ont la certitude que tous les pays, pour des motifs réalistes aussi bien que spirituels, devront renoncer à l'usage de la force. Étant donné que la paix ne pourra pas être préservée si des armements terrestres, navals ou aériens continuent d'être utilisés par des pays qui brandissent la menace d'une agression hors de leurs frontières ou qui sont susceptibles de le faire, ils sont fermement

convaincus que, en attendant la mise en place d'un système permanent et plus large de sécurité globale, le désarmement de ces pays est essentiel. De même, ils favoriseront et encourageront toutes autres mesures applicables pouvant alléger le fardeau écrasant des armements pour les peuples épris de paix. »

Quelques mois avant sa mort, Roosevelt réaffirmait magnifiquement la décision prise avec Churchill :

« Aucune liberté individuelle véritable ne saurait exister sans sécurité et indépendance économiques. Les hommes qui sont esclaves de la nécessité ne sont pas des hommes libres. Les peuples affamés et sans travail sont la matière même dont sont faites les dictatures. De nos jours, ces vérités sont acceptées comme allant de soi. Il y faut une deuxième Déclaration des droits de l'homme en vertu de laquelle seront refondées la sécurité et la prospérité pour tous. Indépendamment de leur classe, de leur race et de leur croyance[19]. »

La Charte de l'Atlantique de 1941 condamnait ainsi définitivement, et sans équivoque, toute forme de domination coloniale en Afrique et partout dans le monde. Dépendant pour sa propre survie de son allié américain, Winston Churchill dut signer le cœur serré cette condamnation, pire, ce véritable acte de décès de l'Empire britannique.

La Charte de l'Atlantique évoquait aussi, pour la première fois, l'union de toutes les nations du monde. L'organisation mondiale qui porte le nom émouvant de « Nations unies » fut mise en place – après la mort du visionnaire Roosevelt – par la Conférence de San Francisco, en juin 1945. Or, l'une de ses branches les plus actives et les plus influentes fut, dès ses débuts, le *Trusteeship Council* (Conseil de tutelle), chargé de piloter le démantèlement des empires et l'accès à l'indépendance des peuples colonisés. La décolonisation par les colonisateurs eux-mêmes, en quelque sorte.

La troisième raison de la chute des empires est évidemment liée à l'engagement dans la Deuxième Guerre mondiale de centaines de milliers de soldats recrutés outre-mer par les belligérants occidentaux. Ces combattants, vietnamiens, cambodgiens, indiens, mais surtout tirailleurs sénégalais (terme générique pour désigner les engagés des forces d'Afrique noire), goumiers marocains, etc., qui s'étaient généralement battus avec héroïsme et avaient subi des pertes effroyables, prirent brusquement conscience de l'absurdité de leur situation : ayant enduré les pires souffrances pour contribuer à libérer l'Europe de la peste nazie, ils rentraient chez eux pour repasser sous le joug colonial ! La plupart d'entre eux formèrent l'avant-garde des nouveaux insurgés

anticoloniaux. Ahmed Ben Bella, organisateur, avec ses camarades, de l'insurrection de la Toussaint 1954, puis premier président de l'Algérie libérée en 1962, avait été en 1944 l'un des héros de la bataille de Monte Cassino, conduite par l'armée du général Juin pour percer les lignes allemandes au nord de Naples et marcher sur Rome. Ben Bella avait d'ailleurs été décoré personnellement par le général de Gaulle pour honorer sa bravoure devant l'ennemi.

Une quatrième cause de l'implosion des empires réside enfin dans les effroyables ravages – la faim, les destructions matérielles, les pertes humaines, la ruine économique – provoquées par l'agression nazie dans les nations européennes. À la sortie de la boucherie de la Deuxième Guerre mondiale, ni la France, ni la Belgique, ni l'Angleterre – pour ne prendre que ces trois puissances coloniales – n'avaient plus la force de consolider leur empire. Le sous-continent indien devint indépendant en 1947. L'armée coloniale française fut défaite par les Vietnamiens dans la cuvette de Diên Biên Phu en 1954. En Afrique, la victoire du peuple insurgé d'Algérie ouvrit la voie à la libération de l'Afrique francophone tout entière. Dans les Highlands du Kenya, entre le Kilimandjaro et le mont Kenya, les soldats britanniques, malgré l'extrême cruauté de leurs crimes (notamment l'émasculation systématique de leurs prisonniers), subirent défaite sur défaite de la main des combattants Mau-Mau.

IV. Des élites déficientes

À quelques exceptions près, sur les ruines des empires coloniaux ne se sont pas construites d'authentiques nations, mais des formations demeurées des *protonations*.

La protonation possède une identité collective différente de la conscience nationale telle que nous l'avons décrite.

L'occupant colonial, le capital financier multinational, l'agression politique, économique et militaire ont détruit les modes de production précapitalistes, perturbé les ordres politiques des différentes ethnies, accentué les différenciations sociales, imposé des frontières « nationales » calquées sur le partage et la division de l'Afrique lors de la Conférence de Berlin, en 1885, au cours de laquelle les puissances occidentales s'étaient partagé l'Afrique. La bourgeoisie *compradore*[20] africaine, surgie de la décolonisation, est née du pacte colonial et de la seule volonté de l'occupant. Contrairement à la bourgeoisie

européenne, elle n'est pas née de la lutte contre une classe féodale autochtone et ne s'est pas définie contre elle. De surcroît, la protonation ne se nourrit pas d'une conscience alternative, en rupture avec le système de violence symbolique du capital financier transcontinental. Au contraire, elle est animée d'une forte tendance à l'imitation, à la reproduction des modes de consommation inspirés des métropoles coloniales, à l'adoption de schémas allogènes. Toutefois, bien qu'étant intégrés dans le système impérialiste mondial, consentant à l'exploitation financière et économique dont leurs pays sont l'objet, les dirigeants des protonations cherchent à se définir dans le tissu impérialiste de façon singulière.

Les théories les plus troubles, les plus confuses fournissent les outils symboliques destinés à l'élaboration de ces autoreprésentations : ainsi, la théorie de l'« authenticité », chère à Joseph-Désiré Mobutu, ou encore la Lord's Resistance Army (Armée de résistance du Seigneur) de Joseph Kony, mouvement messianique menant depuis presque trente ans une guerre civile en Ouganda pour renverser le président Yovery Museveni.

La protonation est le produit d'une conjoncture particulière du devenir de l'impérialisme : elle a elle-même été engendrée par cette réorientation, ce redéploiement, ce rééquilibrage du système impérialiste intervenus au sortir de la Deuxième Guerre mondiale. Les puissances impérialistes ont alors décidé d'opérer un transfert formel de pouvoir aux classes « autochtones », qu'elles avaient elles-mêmes créées et qu'elles continuaient de dominer par la violence symbolique.

Un écheveau compliqué de traités de « défense commune » garantit la permanence des régimes mis en place lors de ces « indépendances ».

Concrètement, le comportement quotidien de la plupart des bourgeoisies civiles ou militaires locales, auxquelles le colonisateur avait remis les pouvoirs formels, fut identique de Bangui à Douala, de Nairobi à Ouagadougou. Voici ce qu'en dit Frantz Fanon : « La bourgeoisie "nationale" ne cesse d'exiger la nationalisation de l'économie et des secteurs commerciaux. C'est que, pour elle, nationaliser ne signifie pas mettre la totalité de l'économie au service de la nation, décider de satisfaire tous les besoins de la nation. Pour elle, nationaliser ne signifie pas ordonner l'État en fonction de rapports sociaux nouveaux dont on décide de faciliter l'éclosion. Nationalisation, pour elle, signifie très exactement *transfert à des autochtones des passe-droits hérités de la période coloniale*[21]. »

Frantz Fanon dit juste : pratiqué par les « élites » mises en place hier par le colonisateur, maintenu aujourd'hui par les oligarchies du capital transcontinental, l'exercice patrimonial du pouvoir procède de la confusion permanente entre biens publics et biens privés. Dans la majorité des pays du continent africain, la conception des dirigeants et des cadres « nationaux » se fonde sur la même confusion, conduisant à leur enrichissement personnel : selon ses critiques, Denis Sassou-Nguesso, président du Congo-Brazzaville depuis plus d'une génération, confondrait en permanence les redevances payées par Total pour l'exploitation du pétrole *offshore* à Pointe-Noire avec ses propres revenus et ceux de sa famille. Deux magazines prestigieux ont mené l'enquête : *Forbes* (États-Unis) et *Venture* (Nigeria). En 2014, il existe 55 milliardaires en dollars sur le continent africain, où 35,2 % de la population sont gravement et en permanence sous-alimentés. La plupart de ces milliardaires sont étroitement liés à des chefs d'État. Parmi les 55 milliardaires figurent, en tête de liste, trois femmes, parentes ou proches de chefs d'État. La fille aînée du président de l'Angola José Eduardo Dos Santos, la belle Isabel Dos Santos, possède 3,5 milliards de dollars. La veuve de Jomo Kenyatta et mère de l'actuel président du Kenya Uhuru Kenyatta, Ngina Kenyatta, en possède 5,4 milliards. Et la très proche associée de l'ancien président du Nigeria Ibrahim Babangida, Folorunsho Alakija, est créditée par *Venture* d'une fortune personnelle de 7,3 milliards de dollars.

La protonation est aujourd'hui la forme de société la plus répandue en Afrique. Elle est une création de l'impérialisme. L'impérialisme était en crise, il lui fallait se réadapter, redéployer ses forces, mettre en place des formes de domination plus efficaces, plus souples, plus rationnelles, moins coûteuses et finalement plus sûres qu'auparavant. La protonation fut le produit de cette nouvelle stratégie. Elle autorise la mainmise directe du capital financier transcontinental sur les ressources naturelles, la force de travail, le territoire stratégique des pays de la périphérie.

Cette mainmise est admirablement camouflée. Un gouvernement « indépendant » règne formellement sur le territoire. Un État autochtone – avec sa police, son armée, sa législation du travail, etc. – étouffe toute velléité de révolte ou de revendication contre la spoliation. Une bourgeoisie locale, étroitement associée aux prédateurs étrangers, vit des miettes de l'exploitation impérialiste du pays et administre l'État. Bien entendu, cette bourgeoisie locale produit un discours « nationaliste », un discours d'« indépendance », revendicateur et même parfois « révolutionnaire » qui, s'il ne tire jamais à

conséquence, agit comme un écran de fumée. Il trompe à la fois l'opinion publique mondiale (adversaire non négligeable de l'impérialisme depuis que les pays de la périphérie ont acquis la majorité aux Nations unies) et les peuples asservis eux-mêmes. Derrière cet écran, le capital financier transcontinental organise le pillage.

Les exemples sont innombrables. Ainsi, Fria, un consortium d'entreprises occidentales réuni au départ par le Français Pechiney, a exploité pendant plus de cinquante ans les gisements de bauxite de la Guinée-Conakry à des conditions extrêmement favorables, dictées par lui. Ce pays détient le tiers des ressources de bauxite de la planète. L'État guinéen devait payer, directement ou indirectement, la plupart des infrastructures (logements ouvriers, chemin de fer vers la mer, installations portuaires, etc.). Il devait soumettre le peuple surexploité, en lui imposant un strict maintien de l'ordre. Le consortium oriente aujourd'hui encore la moindre décision politique, économique et sociale du gouvernement de Conakry[22].

Un autre exemple. Depuis plus de quarante ans, la société multinationale française Areva exploite les mines d'uranium du Niger. Le sous-sol nigérien contient les deuxièmes réserves d'uranium les plus importantes du monde. Le Niger figure en avant-dernière position sur la liste des pays les plus pauvres, dressée chaque année par le Programme des Nations unies pour le développement (*PNUD-Human Development Index*). En d'autres termes, le Niger est le deuxième pays le plus pauvre du monde. Les 10 millions de Nigériens sont périodiquement frappés par la sécheresse et des famines meurtrières. Or leur gouvernement ne dispose pas du premier sou pour réaliser des programmes d'irrigation ou pour effectuer des achats prévisionnels et constituer des réserves alimentaires. Et malgré tous ses efforts – y compris judiciaires –, Greenpeace n'a jamais réussi à obtenir la publication du contrat d'exploitation liant le Niger à Areva.

Quelle est la nouvelle classe dirigeante dans ces protonations ? La bourgeoisie nationale ? Elle n'existe pratiquement pas en Afrique noire. La bourgeoisie *compradore* ? Elle tend à disparaître. Les sociétés multinationales prennent en main directement – par l'envoi sur place d'ingénieurs, d'administrateurs, etc. – les secteurs industriels, miniers, agricoles intensifs qu'elles contrôlent déjà financièrement. Une bourgeoisie d'État naît. C'est elle la véritable classe dirigeante des protonations. Cette bourgeoisie d'État prélève ce qu'on appelle publiquement la « plus-value d'État ». Elle s'abandonne à une consommation

somptuaire. Elle consacre peu de moyens à l'accumulation interne. Elle oriente les importations du pays selon ses propres habitudes de consommation, et non selon les besoins réels du pays.

L'arachide sénégalaise est achetée au paysan à un huitième du prix moyen du marché mondial. Ce sont des organismes de l'État sénégalais qui achètent et réalisent la plus-value. Cette plus-value est pour une grande part rétrocédée à la bourgeoisie d'État, hauts et moyens fonctionnaires, politiciens, etc., qui touchent des salaires sans rapport avec le revenu moyen de la population. Cette bourgeoisie d'État pléthorique, souvent parasitaire, jouit en outre de privilèges multiples. Aux limousines de fonction s'ajoutent les crédits à la construction : la bourgeoisie d'État possède des villas construites avec l'argent public, qu'elle sous-loue à prix d'or aux résidents étrangers. Bref : dans la plupart des protonations, cette bourgeoisie d'État est un véritable fléau pour le peuple. Elle est tout entière investie par la violence symbolique du capital financier multinational.

Bien entendu, les actuels satrapes protonationaux d'Afrique – les Blaise Compaoré, Joseph Kabila, Robert Mugabe, Idriss Déby Itno, Paul Biya, Denis Sassou-Nguesso, Ali Bongo Ondimba, José Eduardo Dos Santos, Michael Sata, Hifikepunye Pohamba – récitent volontiers leur leçon « nationaliste » et « indépendantiste ». Ils animent des colloques, s'agitent sur le devant de la scène internationale, multiplient les visites d'État et les proclamations solennelles en faveur de la « liberté » et de la « paix » chaque fois que, sur le continent, un peuple tente de se libérer. Ils sollicitent alors respectueusement, « au nom de l'Afrique », l'intervention militaire de telle ou telle puissance impérialiste.

V. Une campagne d'assassinats

Pourquoi la construction nationale a-t-elle si tragiquement échoué dans nombre de pays africains ? Les réponses à cette question sont multiples.

La première est à rechercher dans la stratégie utilisée par le colonisateur pour effectuer le transfert de souveraineté, sans mettre en danger ses propres intérêts politiques, économiques, militaires et financiers sur le continent.

Pressée par l'opinion publique mondiale, par les sessions successives de l'Assemblée générale des Nations unies et par les mouvements insurrectionnels en Afrique même, la France a dû concéder l'« indépendance » à dix-huit colonies africaines entre 1958 et 1965. À la même époque, la Belgique et l'Angleterre ont également dû accorder l'« indépendance » à leurs colonies

africaines.

Mais avant de procéder – contraintes et forcées – au transfert de souveraineté à leurs anciens dominés, leurs services secrets ont procédé à de vastes épurations, à des séries d'assassinats ciblés, afin d'éliminer physiquement les principaux dirigeants des mouvements nationalistes.

Cette violence s'affirma dès la fin de la Deuxième Guerre mondiale. En Algérie, à Sétif, l'armée française massacra et blessa en 1945 près de 40 000 manifestants pour l'indépendance. À Madagascar, la répression française de l'insurrection de 1947 fit plus de 80 000 morts.

En 1959, le dirigeant nationaliste centrafricain Barthélemy Boganda et ses compagnons moururent dans l'explosion de leur avion – un attentat attribué aux services français. Le 17 janvier 1961, le commandant belge Weber assassina le Premier ministre du Congo et leader du mouvement national congolais (MNC), Patrice Lumumba, à l'aide d'une baïonnette rouillée dans une forêt près de Lubumbashi. Les mercenaires belges firent disparaître le corps du supplicié et ceux de ses deux compagnons en les dissolvant dans un bain d'acide sulfurique. En 1966, le Ghanéen Kwame Nkrumah, premier dirigeant nationaliste à avoir arraché l'indépendance en Afrique noire et artisan du panafricanisme, fut renversé par un coup d'État militaire organisé par les services anglais. Il mourut en exil dans un hôpital roumain d'une maladie jamais identifiée. Le 20 janvier 1973, Amílcar Cabral, commandant de l'armée de libération de la Guinée-Bissau et fondateur du PAIGC (Parti de l'indépendance de la Guinée et du Cap-Vert), fut assassiné par un agent de la PIDE (la police politique portugaise) quatorze mois avant l'indépendance de son pays.

Cette criminalité d'État fut implacable : il fallait, à tout prix, éliminer les leaders nationalistes authentiques afin de remettre le « pouvoir » à des « élites » autochtones préparées, suscitées et contrôlées par le colonisateur.

Le cas paradigmatique est celui du Cameroun. Dans ce pays magnifique qui s'étend des savanes du Tchad aux rives de l'Atlantique, les intérêts politiques, économiques et financiers français étaient et demeurent importants. Paris remit le pouvoir à un chef musulman traditionnel du Nord, Amadou Ahidjo. Celui-ci siégea au palais présidentiel de Yaoundé pendant vingt-trois ans, jusqu'à ce qu'il fût remplacé par son ancien directeur de cabinet, l'actuel Paul Biya. Ahidjo resta, jusqu'au bout, un suppôt de la politique néocoloniale française. Mais le Cameroun abrite nombre de peuples irrédentistes, courageux, aux traditions millénaires, à la volonté d'indépendance farouche. L'Union des populations camerounaises (UPC) s'opposa, par exemple, à la mascarade française. Les

opposants de l'UPC prirent les armes.

La répression fut terrible.

15 janvier 1970, place centrale de Bafoussam. Les soldats du peloton d'exécution de l'armée camerounaise s'alignent, dos tournés au soleil levant. Un groupe d'officiers français en uniformes, quelques Européens en civil, chemises blanches et pantalons de toile, surveillent la scène. Des paysans Bamiléké, leurs femmes, leurs enfants, emplissent silencieusement les abords de la place. Une colonne de camions fermés et de voitures amène d'autres soldats, le procureur, les juges militaires, le médecin légiste, enfin, le condamné. De lourds nuages pèsent sur la ville. Le matin, pourtant, est clair : quelques rayons d'intense lumière percent les nuages, inondent la place. Ernest Ouandié, 50 ans, le visage marqué par les interrogatoires, la fatigue, les coups, descend d'un camion, poussé par les gendarmes. Vieilli avant l'âge, il a les cheveux gris. Il est très maigre. Son regard est las. Menottes aux poings, il est poussé devant le poteau. À l'instant où crépite la salve, Ouandié crie : « Vive le Cameroun ! », puis tombe face contre terre. Du groupe des spectateurs, un officier français se détache, s'approche de l'agonisant, porte la main à son étui de revolver, se penche et tire deux coups dans la tempe du supplicié. Le principal chef du seul mouvement de libération armé que l'Afrique noire sous domination française ait connu est mort[23].

Tous les dirigeants nationalistes camerounais, sans exception, ont été assassinés l'un après l'autre : Ruben Um Nyobe, en 1955 déjà, puis ses successeurs, Isaac Nyobe Pandjok, David Mitton, Tankeu Noé.

En 1960, le jeune médecin Félix-Roland Moumié, chef de l'UPC, était venu à Genève pour tenter de trouver des armes. Un « journaliste » français accrédité auprès des Nations unies l'invita à déjeuner à l'hôtel des Bergues. Le soir même, Moumié ressentit d'intenses douleurs à l'estomac. Transporté à l'hôpital cantonal, il y mourut durant la nuit. Le « journaliste » fut rapidement identifié : il s'agissait du colonel William Bechtel, officier du SDECE (Service de documentation extérieure et de contre-espionnage). Bechtel s'enfuit hors de Suisse. Un mandat d'arrêt international fut lancé contre lui. Vingt ans plus tard, le 8 décembre 1980, la chambre d'accusation de Genève prononça un non-lieu en sa faveur. La justice genevoise ne craignait pas le ridicule : son verdict intervenait une semaine après la publication, à Paris, des mémoires du colonel Le Roy-Finville. Or celui-ci avait été en 1960 le patron de Bechtel. Dans le livre, il décrit en détail l'assassinat de Moumié par le résident du SDECE à Genève[24].

En 1966, Castor Osende Afana, un économiste de formation française,

militant anticolonialiste, à l'intelligence brillante, fut traqué dans la forêt équatoriale, puis abattu près de la frontière entre le Congo, le Gabon et le Cameroun.

Aujourd'hui encore, l'un des satrapes le plus pittoresque – et le plus falot – du continent est installé au palais présidentiel de Yaoundé. Depuis trente ans, les services secrets français assurent le bon déroulement des « élections ». Première « élection » de Paul Biya, en 1984, avec 99 % des voix. Stéphane Fouks, par ailleurs ami personnel et allié politique de Manuel Valls, organise aujourd'hui sa communication internationale. Le Cameroun est classé au 131e rang des pays sur la liste de développement des Nations unies. L'espérance de vie – hommes et femmes confondus – y est de 52 ans (contre 80 ans en France). Moins de 30 % des habitants accèdent régulièrement à l'eau potable. La sous-alimentation, grave et permanente, afflige 36,8 % de la population du Cameroun.

Pourtant, le pays regorge de richesses pétrolières, minières, agricoles.

Biya et ses amis aiment Genève. L'homme y séjourne plusieurs fois par an, pour des périodes pouvant aller jusqu'à quarante-quatre jours à l'hôtel Intercontinental. Quarante-quatre jours est le délai maximal au-delà duquel la Constitution camerounaise reconnaît la vacance du pouvoir. La taxe de stationnement et de service qu'il faut payer pour permettre à l'avion présidentiel de stationner sur le tarmac de l'aéroport de Genève-Cointrin s'élève à 11 000 euros par jour.

La République du Cameroun abrite des civilisations brillantes, des peuples courageux. Mais le traumatisme laissé par la répression d'autrefois est tel que, malgré la corruption, le pillage des ressources du pays, l'extrême misère qui frappe une grande partie de la population, aucun mouvement de résistance ne voit le jour.

VI. Le dépeçage d'un continent

Une dernière raison de l'échec de la construction nationale dans de si nombreux pays d'Afrique tient à la Conférence de Berlin (1885).

Un homme d'État européen exceptionnel a alors joué, dans l'organisation du monde colonial naissant, un rôle capital : le comte Otto von Bismarck-Schönhausen, chancelier du Reich allemand. Bismarck avait compris une chose essentielle : la progression anarchique des campagnes de conquête coloniale par les différents États d'Europe mettait en danger la Sainte-Alliance des pouvoirs

réactionnaires en Europe même, telle qu'elle était sortie en 1815 de la victoire sur la Révolution française et l'Empire napoléonien. La rapacité des marchands, guerriers et financiers, le fanatisme des missionnaires devenaient tels qu'ils mettaient en danger la paix civile en Europe et l'équilibre entre les puissances. Déjà, dans le Haut-Dahomey, aux confins du Soudan, sur les bords du plateau voltaïque, les troupes françaises faisaient face aux envahisseurs anglais, les officiers de la République invectivaient les envoyés de Sa Majesté. Il n'existait, en effet, aucune loi, aucun critère juridique, aucune règle coutumière qui eussent permis de séparer, de délimiter, de définir les zones de conquête et d'influence respectives des différents États d'Europe en Afrique. L'agressivité des militaires, leur soif de conquêtes, les séductions de la gloire mondaine, mais aussi les intérêts économiques en jeu et les messianismes idéologiques (laïcs ou religieux) transformaient ces campagnes d'Afrique en véritables épopées où s'affrontaient les orgueils « nationaux », la « dignité » des États, la « crédibilité » des gouvernements. Le moindre incident entre troupes anglaises et françaises, marchands portugais et explorateurs allemands, dans le coin le plus reculé des savanes sahéliennes ou des montagnes du Benguela, menaçait invariablement de déboucher sur un conflit majeur.

Mieux que quiconque, Bismarck comprenait le danger. À l'époque, la montée en puissance des forces ouvrières européennes obsédait sa vieillesse. La raison solidaire des travailleurs progressait rapidement. Seigneur de la police la mieux organisée d'Europe, Bismarck était parfaitement conscient de l'influence croissante du mouvement ouvrier dans chacun des pays d'Europe en voie d'industrialisation. Bebel, Guesde, Liebknecht, Malatesta hantaient ses nuits sans sommeil (Bismarck souffrait de névralgies aiguës et très douloureuses). Ses cauchemars étaient alors peuplés par les hommes qu'il nommait, avec un mélange de dédain et de crainte, *die gemeine Bande* (« la bande de voyous »). Sous cette expression, le chancelier désignait les chefs ouvriers qui, partout en Allemagne – surtout après la réunification de leur mouvement au Congrès de Gotha en 1875 – contestaient son pouvoir. Or, si la Sainte-Alliance venait à se rompre en Europe, les révolutionnaires socialistes menaceraient de prendre le pouvoir à Berlin, Paris, Londres, Rome et Madrid.

À la différence des autres dirigeants politiques de son temps, Bismarck n'était pas obsédé par le rêve colonial. Son souci exclusif et constant était la consolidation de la fragile unité allemande, conclue en 1871, ainsi que la puissance et la gloire de l'État allemand. Visionnaire, il avait compris que les conflits qui naissaient presque quotidiennement de l'anarchique occupation européenne de l'Afrique menaçaient de mettre à bas – en Europe même – la

savante et complexe stratégie d'alliances par laquelle il tentait d'assurer la permanence et la grandeur du Reich. Bref, Bismarck voulait, avant de mourir, instituer, en matière de conquêtes coloniales, des règles de partage et de légitimité. En 1885, il convoqua à Berlin une conférence coloniale.

La liste des participants à la séance d'ouverture de la conférence, le 26 février, donne une idée de la composition du cartel des seigneurs coloniaux, qui regroupait en son sein pratiquement toutes les grandes et moyennes puissances militaires, économiques, financières de l'époque. On y trouve les noms de l'empereur d'Allemagne, de la reine d'Angleterre, du sultan de l'Empire ottoman, du président des États-Unis, du tsar de Russie, des rois d'Espagne et du Portugal, de l'empereur d'Autriche-Hongrie, des rois d'Italie, de Belgique, de Suède-Norvège, des Pays-Bas et du président de la République française.

Les grandes et moyennes puissances coloniales disposaient alors de l'Afrique à leur guise. Ils dépeçaient le continent, y découpaient des possessions, écartelant des peuples, détruisant des systèmes culturels, des identités collectives traditionnelles, pillant, brûlant, violant, volant les richesses du sol, de la forêt et des hommes, au gré de leurs intérêts égoïstes. La Conférence de Berlin devait mettre fin à l'anarchie.

Cette conférence visait à conférer à l'ordre colonial du monde, et notamment africain, sa légitimité et sa légalité. Il fallait mettre fin aux occupations « sauvages » en instituant des règles visant à déterminer entre États européens concurrents le droit de la « première occupation », à ouvrir à la navigation internationale les grands fleuves, à combattre la traite des esclaves et à contrôler le traitement de la main-d'œuvre autochtone. Une amorce de droit international fut même instituée : un territoire sur lequel flotterait un drapeau national européen serait considéré comme la propriété légitime de l'État en question. Si un État européen concurrent revendiquait le même territoire, il devrait prouver devant une instance arbitrale la validité supérieure de ses propres titres de propriété (accords de protectorat conclus avec des chefs autochtones, contrats d'achat, etc.)[25].

À partir de la conférence de Berlin s'affirma un véritable système mondial, doté de ses règles d'occupation et de conduite, de ses instances arbitrales, d'une idéologie de légitimation, d'une légalité fondée sur un corpus de droit. C'est ce système colonial homogène, structuré, cohérent qu'allaient devoir affronter désormais les mouvements d'émancipation populaires.

Berlin a dépecé l'Afrique. Comme un cannibale un corps vivant !

Les frontières établies selon les intérêts et le bon vouloir des seigneurs

coloniaux ont disloqué les grandes sociétés traditionnelles, les civilisations et les cultures. Enfermés dans des frontières qui n'avaient rien de « naturel » et ne devaient rien à l'histoire singulière des peuples concernés, ces morceaux de cultures mutilées mais vivantes ont engendré, à l'intérieur des territoires arbitrairement délimités, des tensions extrêmes, qui ne devaient jamais s'apaiser.

Bref, Bismarck avait pacifié – très provisoirement – l'Europe, mais il avait mutilé l'Afrique.

Le 23 mai 1963 s'ouvrit à Addis-Abeba le congrès fondateur de l'Organisation de l'unité africaine (OUA), ancêtre de l'actuelle Union africaine. Menés par le président ghanéen Kwame Nkrumah, les partisans du fédéralisme s'opposaient aux représentants d'une « Afrique des États » conduits par le président sénégalais Léopold Sédar Senghor. Ces derniers l'emportèrent. Afin d'éviter à l'Afrique indépendante des guerres fratricides, la Charte de l'OUA stipulait expressément l'intangibilité des frontières coloniales, et donc la permanence du dépeçage des identités collectives traditionnelles et des grands systèmes culturels ancestraux.

Les matrices culturelles possibles des nations africaines à venir étaient ainsi définitivement mutilées. En lieu et place d'une conscience nationale surgit, dans nombre de régions, le tribalisme. Parmi toutes les formes contemporaines du racisme, le tribalisme est l'une des plus impitoyables, des plus virulentes, des plus dévastatrices. Le tribalisme ravage la conscience collective des protonations, où les groupes ethniques au pouvoir monopolisent la violence, mettent en place des gouvernements autocratiques qui discriminent les autres ethnies… au nom et en fonction, justement, de leurs identités tribales.

VII. L'enfer du Sud-Soudan

L'exemple contemporain le plus caractéristique du drame tribaliste est fourni par le plus jeune des cent quatre-vingt-quinze États membres des Nations unies, la République du Soudan du Sud.

Ses 12 millions d'habitants, appartenant aux cultures nilotiques les plus diverses – Azandé, Nuer, Dinka, Massalit, Shilluk, etc. –, vivent sur une terre somptueuse de plus de 900 000 km^2, faite de forêts vierges, de savanes habitées par une faune extraordinaire, de plaines fertiles et de fleuves poissonneux.

Le Sud-Soudan a connu la lutte de libération nationale et d'émancipation de

loin la plus longue de toute l'Afrique : c'est en 1956 que le condominium anglo-égyptien du Soudan fut dissout sous la pression de Gamal Abdel Nasser et des officiers libres, au pouvoir au Caire depuis 1952. Aussitôt, l'Equatoria Corps, ces troupes coloniales anglaises recrutées parmi les peuples nilotiques et chrétiens du Sud, se révolta. La longue guerre contre le régime musulman de Khartoum commença. Deux ethnies magnifiques, à la culture rayonnante, subtile, aux cosmogonies riches et vivantes, ont dominé jusqu'à ce jour la Southern Sudan Liberation Army (SSLA) : les Dinka et les Nuer. Leurs mémoires collectives respectives, leurs superstructures symboliques, leurs organisations sociales (non étatiques) ont fasciné les anthropologues, notamment Edward E. Evans-Pritchard[26].

Pendant plus d'un demi-siècle, dans les marais du Nil blanc, dans la jungle et les savanes, des générations de jeunes Nuer, de jeunes Dinka sont morts au combat, ont été brûlés vifs, ont été blessés sous le feu de l'artillerie et les bombardements des armées musulmanes. Des dizaines de milliers de femmes et d'enfants du Sud ont été déchiquetés par les bombardements de terreur de l'aviation nordiste. La SSLA a été dirigée à parts égales par des officiers Nuer et Dinka (bien que les deux derniers commandants en chef, John Garang, mort dans l'explosion de son avion, et Salva Kiir, aient été des Dinka).

Avant l'indépendance, Djouba était surtout une ville de garnison nordiste, extrêmement pauvre, écrasée par la peur. D'un océan de toits de tôles rouillées émergeaient, ça et là, de hauts bâtiments jaunes aux murs lézardés, aux terrasses ruinées par les déluges de la saison des pluies et par l'humidité montant en permanence du Bahr el-Jeb, le Nil blanc. Je me souviens surtout de l'ancien British Railway Hotel, une élégante bâtisse en brique ocre de deux niveaux, tout en longueur. Sa grande salle à manger du rez-de-chaussée était protégée de la chaleur par une véranda à arcades, où s'alignaient des fauteuils et des tables en osier. Bahr el-Jebel signifie littéralement « la mer blanche », car le Nil, en amont de Djouba, disparaît comme par magie sous des millions de nénuphars blancs.

Finalement, un référendum d'autodétermination eut lieu le 15 janvier 2011. L'indépendance fut proclamée le 9 juillet suivant. Le pouvoir d'État fut équitablement partagé entre Salva Kiir, président de la République d'origine Dinka, et Riek Machar, vice-président issu du peuple Nuer.

Mais, à peine deux ans après l'indépendance, dès juillet 2013, l'ethnie majoritaire Dinka s'arrogea le monopole du pouvoir, Salva Kiir limogeant Riek Machar ainsi que tous les ministres et généraux Nuer. Les familles Nuer s'enfuirent par dizaines de milliers hors de la capitale Djouba.

Kiir est un Dinka massif, de 1,90 mètre, au sourire chaleureux, coiffé en permanence d'un chapeau noir à larges bords. Machar, en revanche, est un Nuer typique, élancé, pareil aux pasteurs de son peuple qui, appuyés sur une seule jambe, un long bâton serré entre les mains, gardent les superbes troupeaux de zébus à cornes en lyre le long des affluents du fleuve. Machar est un intellectuel, ancien professeur de philosophie à l'université de Khartoum. Pour déclencher la chasse aux Nuer, Kiir a formulé contre Machar une accusation bizarre : son second aurait eu le projet de se présenter contre lui à l'élection présidentielle de 2015 et il serait donc coupable de complot.

Sous la pression d'un ennemi commun, musulman et arabe, féroce et impitoyable, les peuples du Sud – malgré des tensions interethniques récurrentes – ont résisté avec un courage extraordinaire, une détermination formidable, défendant leur identité, leur religion, leur terre. Pourtant cette lutte menée ensemble par des générations successives de ressortissants des différentes ethnies et payée par des souffrances effroyables n'a pas créé de conscience commune structurée, de conscience nationale transethnique. L'identité tribale demeure le référent en dernière instance, le refuge ultime pour chacun des peuples du Sud-Soudan. Et après plus de cinquante ans d'une guerre de défense commune, le tribalisme et l'ethnocentricité sont toujours les seuls facteurs structurants de ces consciences collectives fractionnées.

Les ancestrales hautes cultures nilotiques des Nuer, Dinka, Azandé, Massalit, Shilluk, etc., comptent, je l'ai dit, parmi les plus subtiles, les plus complexes, les plus riches de la planète. Leurs cosmogonies invitent à une interprétation totalisante du monde et du destin des hommes. Leurs systèmes de parenté et leurs rites initiatiques servent à transmettre de génération en génération le savoir social. Les hiérarchies de commandement et d'obéissance, marquées par les principes de complémentarité et de réciprocité entre hommes et femmes, entre classes d'âge, entre clans parentaux, etc., leurs rites funéraires garantissant la permanence, l'immortalité, la continuelle présence sociale des défunts, créent des socles fortement structurés, des identités collectives solides.

Aussi longtemps que les seigneurs arabo-musulmans successifs au pouvoir à Khartoum ont attaqué, tenté de soumettre, parfois de détruire les peuples nilotiques, ceux-ci se sont rassemblés en un front de résistance.

Une fois la victoire acquise, l'oppression brisée, la pression extérieure disparue, le front se désagrège et les différentes ethnies reprennent le monopole de la structuration des consciences collectives respectives. Les hautes cultures nilotiques redeviennent alors, les unes à l'égard des autres – pour reprendre un terme d'Amin Maalouf –, des « identités meurtrières ».

À l’été 2014, cette nouvelle guerre a déjà coûté la vie à des dizaines de milliers d’enfants, de femmes et d’hommes, toutes ethnies confondues. Plusieurs millions de personnes ont fui dans la brousse, abandonnant les villes, notamment Bentiu, Bor, Leer et Djouba, où se déroulent des combats de rue sauvages.

Dans les différentes contrées de ce vaste et superbe pays, les radios locales, instruments essentiels de communication, appellent à violer les femmes n’appartenant pas au groupe ethnique attaquant[27]. À Leer, dans l’est du pays où habitent les Nuer, l’organisation Médecins sans frontières a dû évacuer son hôpital. Des centaines de blessés et de malades ont survécu pendant plusieurs mois dans les marécages. En avril 2014, au camp des Nations unies, à Bentiu, où des milliers de familles Dinka s’étaient réfugiées, les soudards de Machar ont organisé un massacre.

À peine née, la protonation du Soudan du Sud aura donc éclaté. Outre la résurgence du tribalisme, c’est la misère sociale, la faim et les épidémies qui sont responsables du chaos actuel. 2,5 millions de réfugiés sont revenus d’Ouganda, du Congo, d’Éthiopie après la proclamation de l’État il y a deux ans. Et si 85 % des champs pétroliers soudanais sont situés au Sud, c’est le Nord qui contrôle les pipelines qui acheminent le pétrole vers Port-Soudan et les terminaux de la mer Rouge…

Pour stabiliser les protonations et éviter que les États à souveraineté fictive ne sombrent dans le chaos, mais surtout pour assurer son influence, l’ancien colonisateur a établi avec les gouvernants issus des indépendances des accords dits de « défense commune ». À Abidjan, à Dakar et dans d’autres capitales encore, l’armée française a installé ses garnisons. Car, dans des pays où l’opposition légale est traquée, le mécontentement, le désespoir et la souffrance des populations s’expriment fréquemment par des mouvements de contestation extra-légaux.

Pays le plus peuplé du continent et huitième producteur pétrolier du monde, le Nigeria est rongé par la corruption, le népotisme endémique, la fraude électorale. Texaco, ExxonMobil, British Petroleum, Shell exploitent le pays avec la complicité des gouvernants d’Abuja. Des mouvements irrédentistes sévissent dans le Delta, les terroristes de Boko Haram dans le Nord.

Les djihadistes ravagent le Sahel. Et les garnisons françaises à Niamey, Dakar, Nouakchott ou Bamako ne serviront à rien aussi longtemps qu’Areva et les autres entreprises françaises continueront d’exploiter, dans des conditions proches du pillage, les mines d’uranium du Niger, les gisements d’or du Mali ou

les terres fertiles de la boucle du fleuve Sénégal. C'est ainsi que, destinés à protéger les élites néocoloniales au pouvoir, les accords de « défense commune » se révèlent finalement inopérants. Les protonations pourrissent de l'intérieur.

VIII. Le fascisme extérieur

Toute nation porte en elle une aspiration universelle.

La nation est le produit de la Révolution française. Elle a fait irruption dans l'histoire à Valmy.

À l'aube du 20 septembre 1792, dans les champs trempés de pluie et sur les collines environnant Valmy, dans la vallée de la Marne, les soldats révolutionnaires placés sous le double commandement des généraux Dumouriez et Kellermann observent les rangs supérieurement équipés de l'armée du duc de Brunswick. L'Europe féodale antirépublicaine, mobilisée par les aristocrates français en exil et menée par les maréchaux prussiens et autrichiens, s'apprête à envahir la France. Il s'agit de venger l'affront du renversement de la monarchie du 10 août 1792, d'écraser une révolution qui, de l'Atlantique aux plaines hongroises, fait se lever l'espoir des peuples asservis.

Une canonnade, le tonnerre roulant des obus et – sorti de dizaines de milliers de gorges – un cri : « Vive la nation ! » Les gueux de Dumouriez et Kellermann, aux uniformes bigarrés, à l'armement hétéroclite, brisent en un matin la vague vengeresse de l'Europe féodale coalisée. Sur une crête, derrière les lignes prussiennes, un homme de 45 ans, voûté, les tempes grisonnantes, les yeux fiévreux, ministre du duché de Weimar, observe la scène. Derrière lui se tient son domestique qui, quelques instants auparavant, l'a porté dans ses bras à travers les champs détrempés. Johann Wolfgang von Goethe est souffrant. Mais il est parfaitement lucide. Dans son carnet, il note : « De ce jour et de ce lieu date une ère nouvelle dans l'histoire du monde. » Plus tard, parlant à son ami Eckermann, il dira : « Les soldats français auraient tout aussi bien pu crier "Vive toutes les nations !"… Voilà le sens caché de leur cri[28]. »

À quelque moment de l'histoire et en quelque lieu du globe qu'elle surgisse, la nation abrite en son sein des valeurs universelles.

Je prends un exemple. Peu avant Valmy, Maximilien Robespierre avait prononcé à Paris le discours suivant : « Français, une gloire immortelle vous attend, mais vous serez obligés de l'acheter par de grands travaux. Il ne nous reste plus qu'à choisir entre le plus odieux des esclavages et une liberté parfaite.

Il faut que les rois ou les Français succombent. À notre sort est attaché celui de toutes les nations. Il faut que le peuple français soutienne le poids du monde […]. Que le tocsin sonné à Paris soit entendu par tous les peuples[29]. »

Encore un exemple : l'insurrection des nationalistes polonais contre l'occupant russe se termina par la défaite et le sang versé. Pourtant, la nation polonaise naissante revendiquait la même universalité que Robespierre. En une nuit de septembre 1831, les murs de Varsovie se couvrirent d'affiches, jusque sous les fenêtres du feld-maréchal Paskievitch, bourreau russe de la Pologne. En lettres latines et cyrilliques, il était écrit : « Pour notre liberté et pour la vôtre ». Peu de soldats de l'armée d'occupation russe comprirent le message. L'insurrection fut écrasée. Il fallut attendre 1989 et la victoire pacifique de Solidarnoœć pour que la violence coloniale russe lâchât prise et que la nation polonaise pût renaître de ses cendres.

Dernier exemple. En août 1942, Missak Manouchian succéda à Boris Holban à la tête du groupe des francs-tireurs du MOI (Mouvement des ouvriers immigrés). Les occupants nazis avaient placardé dans Paris une affiche rouge où apparaissaient les visages de certains membres du groupe avec leurs noms. Comme tous ces noms étaient d'origine étrangère, arménienne et polonaise surtout, les nazis tentaient de faire croire que la résistance armée et sa « terreur » n'était que le fait d'étrangers. En novembre, un traître livra le groupe à la Gestapo. Manouchian et plus de soixante de ses camarades, hommes et femmes – dont les vingt-trois de la fameuse « Affiche rouge » – furent arrêtés. Ils furent atrocement torturés, puis fusillés au mont Valérien à l'aube du 21 février 1943. Venus pourtant de pays, de cultures, d'ethnies les plus diverses, tous en tombant crièrent : « Vive la France ! »

Tous les êtres humains aspirent à la vie, à la santé, à l'éducation, au savoir, à une existence sûre, à un emploi stable, à un revenu régulier, à mettre leur famille à l'abri des humiliations, à exercer pleinement leurs responsabilités politiques et civiles, loin de tout arbitraire, protégés des malheurs qui offensent la dignité.

La nation surgie à Valmy est une nation de pauvres, bien décidés à vivre – et à vivre libres. Elle sert aujourd'hui de modèle à la plupart des mouvements populaires, aux révolutionnaires de Bolivie, du Venezuela, de l'Équateur, de Cuba, de Bahreïn, du Népal et d'ailleurs.

Au sein du Conseil des droits de l'homme des Nations unies, les nations

occidentales (européennes, nord-américaines, australienne) ont formé, en 2010, une organisation informelle, mais puissante, qui se réunit régulièrement et coordonne ses votes : le *Like minded group*. Ce groupe rassemble les nations qui prétendent défendre ensemble la démocratie, les droits de l'homme, les libertés publiques.

Or, en y regardant de plus près, on constate que ces nations vivent dans une sorte de schizophrénie. Leurs valeurs fondatrices sont généralement respectées et exercent une fonction normative réelle sur leurs territoires nationaux respectifs. Mais leur validité s'arrête aux frontières nationales.

À Bagram, en Afghanistan, dans la plus grande prison militaire du monde, et à Guantánamo, dans le camp de détention de la base navale au sud-est de Cuba, les États-Unis appliquent systématiquement la torture et d'autres traitements inhumains à leurs prisonniers politiques capturés aux quatre coins de la planète. Au Yémen, au Pakistan, leurs drones tuent chaque mois des dizaines d'enfants, d'hommes et de femmes, qui n'ont strictement rien à voir avec une quelconque activité terroriste.

L'Union européenne pratique le dumping en Afrique noire, soit la vente de ses propres produits agricoles à des prix inférieurs à ceux des produits locaux, détruisant ainsi sciemment les agricultures locales. Son organisation semi-clandestine de chasse aux réfugiés, appelée FRONTEX, rejette chaque année à la mer des milliers de réfugiés – hommes, femmes et enfants – qui tentent, à travers l'Atlantique ou la Méditerranée, d'atteindre la forteresse Europe, aux Canaries, à Malte ou sur les côtes italiennes. Selon le Haut Commissariat pour les réfugiés, plus de 23 000 personnes ont ainsi sombré dans les eaux entre 2001 et 2013.

Selon l'étude publiée par Global Financial Integrity, une organisation non gouvernementale fondée en 2006 à Washington et qui suit de près les questions de corruption, de contrebande, de crime organisé ou d'évasion fiscale, « les sociétés-écrans anonymes, l'opacité des paradis fiscaux et les techniques de blanchiment d'argent fondées sur le commerce ont drainé en 2011 presque 1 000 milliards de dollars des pays les plus pauvres du monde ». Ces sommes astronomiques, sorties illégalement de leur territoire, s'accroissent d'année en année. « La hausse a été de 13,7 % par rapport à 2010 et de 250 % par rapport à 2002. Entre 2002 et 2011, l'étude estime que le monde en développement a perdu un total de 5 900 milliards de dollars. […] Le montant des fuites en 2011 est environ dix fois plus élevé que l'aide publique au développement nette qui a été accordée la même année aux cent cinquante pays qui ont fait l'objet de l'étude. Ce qui signifie que, pour chaque dollar d'aide qui entre dans un pays en

développement, 10 dollars en sortent de manière illicite[30]. »

Et plus loin : « L'Afrique subsaharienne, qui enregistre une fuite de capitaux équivalente à 5,7 % du PIB chaque année, est la région qui souffre le plus de cette tendance en termes de rapport au PIB. Durant la dernière décennie, la croissance des sorties de capitaux illicites a significativement dépassé celle du PIB[31]. »

En 2014, le ministre des Affaires étrangères de Suisse a mandaté un groupe de chercheurs de l'université de Berne pour examiner les flux de capitaux frauduleux en provenance de l'Afrique et aboutissant dans les caves d'Ali Baba des banques suisses. Résultat ? Le voici : l'aide au développement ainsi que l'aide humanitaire suisses ont soutenu quatre-vingt-trois pays de l'hémisphère Sud. En 2013, la Suisse a ainsi dépensé dans ces pays 2,2 milliards de dollars. Mais les sommes que les « élites » dirigeantes de ces pays ont déposées durant la même période sur des comptes personnels ouverts auprès du Crédit suisse, de l'UBS ou d'autres banques helvétiques s'élevaient à un total de 7,5 milliards de dollars, soit le triple du montant de l'aide au développement versé par le contribuable…

La fuite des capitaux, organisée de fait par les banques suisses et européennes, provoque partout des désastres.

Le 28 mai 2014, au palais de la Nation à Alger, lors de la 17e Conférence ministérielle du Mouvement des non-alignés, devant un parterre de ministres ébahis, le très brillant Carlos Lopez, sous-secrétaire général des Nations unies et actuel secrétaire exécutif de la CEA (Commission économique pour l'Afrique), l'économiste le plus prestigieux du continent, a détaillé les « circuits illégaux du capital ». Il les a stigmatisés en ce qu'ils menacent l'Afrique de mort.

Dans nombre de pays africains, les infrastructures tombent en ruine, les écoles et les hôpitaux ferment, la sous-alimentation, le chômage font des ravages. Les États sont exsangues. Au Burkina Faso, un enfant sur six n'atteint pas l'âge de 10 ans. Du fait de la sous-alimentation chronique, 25 % seulement des femmes du Mali sont en état d'allaiter leurs nouveau-nés.

Certains des idéologues au service des oligarchies transcontinentales du capital financier prétendent que la plupart des nations africaines sont en passe de réaliser des progrès économiques foudroyants. Qu'en est-il ?

Le FMI a analysé, sur cinq ans (2004-2008), le produit intérieur brut (PIB) de trente des cinquante-quatre nations africaines, réunissant 86 % de la population

continentale et assurant 91 % de sa production. Voici les chiffres de croissance moyenne constatés dans trente-trois pays : 2005 : 5 % ; 2006 : 5,8 % ; 2007 : 5,5 % ; 2008 : 6 %.

Comment expliquer une telle « réussite » ? Essentiellement par l'intensification de l'extraction par les sociétés transcontinentales étrangères et par la montée des prix des matières premières – minerai, gaz et pétrole. Le Nigeria, par exemple, est le huitième producteur de pétrole du monde. La plupart des économies africaines sont des économies rentières, où la croissance est « tirée » par la demande étrangère, notamment asiatique.

La face sombre de cette croissance est l'abyssale misère de nombreux peuples.

Je me suis trouvé récemment à Goma, en République du Congo, la métropole autrefois splendide du Nord-Kivu, lovée dans le creux du massif volcanique des Virunga. J'ai constaté qu'une infection banale peut y être mortelle. Que les hôpitaux ne possèdent pas d'antibiotiques. Que les autres médicaments y sont rares. Au Congo, certaines épidémies, depuis longtemps vaincues par la médecine, font des centaines de milliers de victimes par an. Les systèmes de santé primaire sont en ruine, faute d'investissements publics.

L'Afrique jouit d'une formidable vitalité démographique. En 2014, 65 % des Africains ont moins de 30 ans, contre 29 % en Europe. En 2005, les Africains représentaient 12 % de la population mondiale ; ils seront 22 % en 2050. En 2007, l'Afrique accueillait 960 millions d'habitants ; ils seront 1,4 milliard en 2025 et 2 milliards en 2050. Mais ils devront supporter les conséquences d'une dette extérieure écrasante, d'une corruption largement induite par les investisseurs étrangers, de l'indigence des investissements dans les entreprises locales, dans les secteurs de la santé, de l'éducation et dans les infrastructures, assister sans doute au pillage des ressources de leur sous-sol par les sociétés transcontinentales, à l'accroissement du chômage de masse.

Or, on le sait, les sociétés transcontinentales privées agissent en pleine complicité avec les gouvernements de leurs nations d'origine – et même, à l'occasion, avec leur actif soutien.

Face aux nations pauvres de l'hémisphère Sud, les nations du *Like minded group* pratiquent ainsi volontiers la loi de la jungle, la politique du plus fort. En négation des valeurs qu'elles professent et promeuvent à l'intérieur de leurs frontières. Professeur de droit constitutionnel à la Sorbonne et éditorialiste du journal *Le Monde*, Maurice Duverger a proposé – au temps de la guerre du Vietnam – de les tenir pour responsables de ce qu'il appelait alors le « *fascisme extérieur* »[32].

Il faut avoir vu au Maniema, au Kivu, au Katanga dans l'est du Congo, dans les vallées du Zambèze en Zambie et au Mozambique, ou encore à Benguela en Angola, les ghettos miniers érigés par les sociétés transcontinentales telles Glencore, Anaconda Copper ou Rio Tinto. Ces ghettos sont gardés par des milices privées surarmées. Le travail des enfants y est fréquent. L'exploitation des travailleurs – mineurs, concasseurs, transporteurs, etc. – réduit en esclavage des peuples entiers : les Bafulero, les Bashi, les Batéké. Jamais je n'oublierai les regards apeurés, les corps faméliques des adolescents s'épuisant pour un salaire de misère, sous la menace permanente des miliciens, dans les mines de coltan du Kivu. La région du Kivu détient entre 60 et 80 % des réserves mondiales de ce minerai stratégique, indispensable à la fabrication des composants électroniques[33], des téléphones portables, des avions…

La nation est l'une des conquêtes les plus merveilleuses de la civilisation humaine. La sociologie peut contribuer puissamment à combattre les perversions communautaires, les intégrismes, les racismes en son sein. Elle a également un rôle crucial à jouer dans la lutte contre le « fascisme extérieur » pratiqué par tant de nations occidentales dans l'hémisphère Sud.

Notes

1. Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, in *Œuvres complètes*, Éditions de Kehl, 1778.

2. *Ibid.*

3. Sur le problème que pose le concept de « classe nationale », voir Georges Haupt, Michaël Löwy, Claudie Weill, *Les Marxistes et la question nationale. 1848-1914*, Paris, Maspero, 1974 ; rééd. Paris, L'Harmattan, 1997.

4. Jacques Berque, intervention à l'université d'été de Tabarka, août 1977.

5. Voir Olivier Bétourné, Aglaïa I. Hartig, *Penser l'histoire de la Révolution. Deux siècles de passion française*, Paris, La Découverte, 1989.

6. Voir Samir Amin, *Classe et nation*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

7. Parue à Paris, chez Émile Paul, en 1913, à la veille de la Première Guerre mondiale.

8. Abréviation de Lega Nord per l'indipendenza della Padania.

9. Votation du 9 février 2014, avec une courte majorité de 51,34 % de oui à l'initiative de l'UDC.

10. Claude Lévi-Strauss, *L'Identité*, Paris, Grasset, 1977, p. 9.

11. Amin Maalouf, *Les Identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998, p. 49.

12. Claude Lévi-Strauss, *Le Regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, p. 15. Voir aussi du même auteur, *Race et culture*, publié en 1952 par l'UNESCO.

13. Jean-Jacques Rousseau, *Le Contrat social*, 1762. L'ouvrage a marqué un tournant décisif pour la conception de la souveraineté du peuple et la construction de la nation moderne.

14. Amin Maalouf, *Les Identités meurtrières*, *op. cit.*

15. Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, 1949, p. 559.

16. Alain Touraine, conversation avec l'auteur.

17. Padmore a laissé une œuvre importante, non publiée, rassemblée à la Padmore Library au Ghana. Parmi les livres publiés, voir notamment George Padmore, *Panafricanisme ou communisme ? La prochaine lutte pour l'Afrique*, trad. Thomas Diop, Paris, Présence africaine, 1961.

18. Son livre, *La Violation d'un pays, et autres écrits anticolonialistes*, consacré au Sénégal, est un classique injustement oublié de la littérature africaine (dernière édition présentée par David Murphy, Paris, L'Harmattan, 2012).

19. Franklin D. Roosevelt, Discours du 11 janvier 1944 prononcé devant le Congrès des États-Unis.

20. Dans les années 1960, Nicos Poulantzas a utilisé ce mot d'origine portugaise (*comprador*, acheteur) pour opposer la bourgeoisie *compradore*, tirant sa fortune du commerce avec l'étranger, à la bourgeoisie « intérieure », dont l'intérêt est tourné vers la production de richesses nationales.

21. Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, Paris, Maspero, 1960, p. 115.

22. Le consortium de Fria avait créé sur place, en 1957, une année avant l'indépendance de la Guinée, la première usine d'aluminium d'Afrique. Celle-ci est passée à l'américain Reynolds Metals, avant d'être acquise, en 2003, par le groupe russe Rusal, leader mondial de la bauxite, qui a fermé l'usine en 2012, laissant une ville dévastée par le chômage.

23. Sur la mort d'Ouandié, voir Mongo Beti, *Main basse sur le Cameroun*, Paris, Maspero, 1972.

24. Philippe Bernert, *SDECE Service 7. L'histoire extraordinaire du colonel Le Roy-Finville et de ses clandestins*, Paris, Presses de la Cité, 1980.

25. Voir l'« Annexe documentaire », *in* Henri Brunschwig, *Le Partage de l'Afrique*, Paris, Flammarion, « Questions d'histoire », 1971, p. 112 *sq.*

26. Les monographies qu'il a consacré aux Nuer (1937) et aux Azandé (1958) ont été publiées en France par Pierre Nora chez Gallimard, dans la « Bibliothèque des sciences humaines » : *Les Nuers* (1968), *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé* (1972).

27. *Le Monde*, 23 avril 2014.

28. Johann Peter Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*,

Wiesbaden, Insel Verlag, 1955.

29. Cité par Jean-Philippe Domecq, *Robespierre, derniers temps*, Paris, Éditions du Seuil, 1984.

30. *Illicit Financial Flows from Developing Countries: 2009-2011.*

31. *Ibid.*

32. Maurice Duverger, « Le fascisme extérieur », *Le Monde*, 9 février 1966.

33. En 2000, une pénurie mondiale et la hausse des prix du tantale extrait du coltan auraient empêché la fabrication de la *PlayStation 2* de Sony en quantité suffisante.

HUITIÈME CHAPITRE

Comment naît et se produit la société ?

I. Les lois de l’histoire

Deux groupes de savants ont porté sur la production de la réalité sociale un regard particulièrement perspicace. Ce sont d’abord les sociologues de l’école de Francfort : les Allemands Marx Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Walter Benjamin, Erich Fromm et leurs amis et alliés, le Hongrois Georg Lukács et l’Allemand Ernst Bloch. L’école de Francfort réunit des sociologues allemands d’inspiration marxiste. En 1924, ils fondèrent l’Institut für Sozialforschung à Francfort (un institut financé par un mécène privé) et lancèrent une revue : *Zeitschrift für Sozialforschung*. En 1933, avec l’avènement de la barbarie nazie, le groupe éclata, ses membres émigrèrent à Genève, Paris, Oxford. À la fin des années 1930, le groupe se reconstitua à New York, accueilli par la Columbia University.

Un seul manquait à l’appel : Walter Benjamin. En juin 1940, il avait été enfermé au camp de Vernuche près de Nevers, puis libéré grâce à des amis. La vieille de l’entrée de l’armée allemande dans Paris, Benjamin prit la fuite vers l’Espagne. Avisé à Portbou qu’une nouvelle directive du gouvernement espagnol préconisait la reconduite des réfugiés en France, Benjamin se suicida le 26 septembre 1940.

À l’issue de la Seconde Guerre mondiale, le groupe se désagrégea. Horkheimer et Adorno rentrèrent en Allemagne, à Francfort. Ils furent tous deux professeurs à l’université Johann-Wolfgang-Goethe, jusqu’à sa retraite pour Horkheimer, jusqu’à son décès pour Adorno. Horkheimer fut recteur de cette université. Mais Fromm et Marcuse, eux, ne croyaient pas à la démocratisation possible de l’Allemagne. Pour eux, le fascisme était toujours vivant dans leur pays. Ils refusèrent donc de rentrer. À Max Horkheimer qui le pressait de le rejoindre à Francfort, Marcuse répondit par une citation de Brecht : « Le ventre est encore fécond d’où est sorti le monstre. » Marcuse fut professeur dans le New England, puis, après sa retraite, chercheur-résident à l’université de San

Diego (Californie). Il mourut lors d'une visite en Allemagne occidentale, à Munich, à l'âge de 81 ans, en 1979. De son côté, Erich Fromm, qui avait longtemps habité au Mexique, se retira en Suisse, au Tessin, où il mourut en 1980.

Georg Lukács et Ersnt Bloch, pour leur part, n'ont jamais fait partie de l'école de Francfort. Contrairement à Horkheimer et à ses amis, ils choisirent l'affiliation au Parti communiste. Mais Lukács et Bloch ont partagé avec les sociologues de l'école de Francfort un projet commun, celui de fonder, sur des méthodes matérialistes et dialectiques rigoureuses, les sciences sociales contemporaines.

Rappel : né à Budapest, Lukács devint en 1919, encore étudiant, commissaire à la Culture et à l'Éducation du gouvernement insurrectionnel de Béla Kun[1]. Échappant aux massacres de la contre-révolution, il vécut ensuite en Allemagne, puis à Moscou. Après la Seconde Guerre mondiale, il retourna à Budapest. Pour sa part, Ernst Bloch, insoumis, refusant de porter l'uniforme impérial, se réfugia pendant la Première Guerre mondiale à Zurich. Durant la période du nazisme, il vécut en exil à Philadelphie (États-Unis). Après la Seconde Guerre mondiale, il rentra à Leipzig. Il devint professeur à l'université Karl-Marx de cette ville. Mais il entra bientôt en conflit avec les autorités de la RDA, quitta Leipzig et s'installa à Tübingen, où il mourut en 1977.

Pour qualifier ce premier groupe, j'emploie l'expression de « vieux marxistes allemands ». Seul non-Allemand du groupe, Lukács parlait couramment l'allemand, était de culture germanique et a écrit la plupart de ses livres dans cette langue.

Le groupe des « vieux marxistes allemands » s'inscrit dans l'héritage de Marx et du mouvement révolutionnaire. Ils explorent – en associant les instruments de la philosophie marxiste et de la sociologie – les conditions de la production sociale dans les sociétés industrielles et les chemins de l'émancipation des travailleurs. En France, des voies semblables ont été ouvertes et suivies plus récemment par des sociologues comme Henri Lefebvre, Pierre Naville, Pierre Fougeyrollas, Alain Touraine.

Le deuxième groupe de sociologues et d'anthropologues qui ont tenté de répondre de façon totalisante à quelques-unes des questions qui nous occupent ici – et notamment celle-ci : d'où vient historiquement la société humaine ? – et qui m'ont apporté, à titre personnel, des réponses décisives à certaines des questions que je me posais – à propos notamment de l'agressivité, de la violence habitant tout homme, toute société humaine – est composé de savants d'origines

différentes. Certains sont d'origine allemande, d'autres de culture polonaise ou hongroise, d'autres encore d'origine anglaise, australienne ou américaine. Tous, néanmoins, ont vécu – certains pendant une courte période, d'autres pendant toute leur vie active – en Angleterre. Les principaux représentants de ce groupe sont Bronislaw Malinowski, Melville Herskovits, Solly Zuckerman, Géza Róheim. Je les appelle les « anthropologues culturels anglo-saxons ».

Ce deuxième groupe s'est construit avec et contre l'évolutionnisme positiviste darwinien[2] et à travers les recherches empiriques des premiers préhistoriens. Dans ce domaine, plusieurs anthropologues et préhistoriens français et belges, comme Claude Lévi-Strauss, Marcel Mauss, André Leroi-Gourhan, Luc de Heusch, Jean Clottes, Yves Coppens, ont apporté des contributions majeures.

Dans ce chapitre nous examinons d'abord les réponses fournies par les « vieux marxistes allemands », puis celles qui ont été avancées par les anthropologues culturels anglo-saxons.

Dans la vision du monde et de la vie qui est celle des « vieux marxistes allemands », nulle place pour le néant, le radicalement inconnaissable. Ce qui n'est pas connu, maîtrisé, dominé par l'homme est simplement un « non encore » connu, un « non encore » maîtrisé. Il n'existe pas de limite « naturelle » absolue à la praxis humaine, au travail de l'homme, à sa faculté de transformer en réalité sociale des zones toujours nouvelles de la nature « non encore médiatisée », comme le dit Bloch. Le but de la sociologie de Bloch, Horkheimer, Lukács est ainsi de transformer en « conscience » le plus de monde possible. La praxis des hommes – qui est toujours une praxis de classe – est le seul sujet de l'histoire. Les hommes peuvent tout, au sens littéral du terme. Bloch postule que même la mort pourra un jour être vaincue puisque rien ne nous prouve qu'il existerait une limite « naturelle » à la progression constante de la connaissance scientifique. Une raison objective se révèle au travers de la progression de la praxis collective de classe. Comment saisir cette raison objective ?

C'est à la lecture de l'histoire des révolutions sociales en Europe, du XVI^{e} au XX^{e} siècle, que les « vieux marxistes allemands » ont construit leur théorie de la raison objective gouvernant le devenir des sociétés. Cette théorie soulève plusieurs séries de problèmes.

Il y a le cas – évident, mais rare – où une révolution victorieuse valide d'un seul coup la raison analytique, la théorie politique qui meut les révolutionnaires. La raison subjective de l'acteur et la raison objective qu'elle prétend servir

coïncident alors, se donnent à voir dans la synchronie, au même instant, à travers un événement unique. Ainsi, en octobre 1917, Lénine procède, avec ses compagnons, à une analyse des contradictions qui déchirent et paralysent la société russe. Sa raison subjective, analytique, prospective, postule que ces contradictions sont parvenues à maturation, que l'enveloppe institutionnelle existante c'est-à-dire le nouvel État bourgeois parlementaire et semi-démocratique dirigé depuis février par Kerenski – n'est pas en mesure de maîtriser les contradictions de la société. Que l'heure est donc venue où un acte insurrectionnel, un acte de violence collective est susceptible de faire basculer l'édifice social ancien tout entier et de donner naissance à une société nouvelle, à de nouveaux rapports de production et à une intelligence nouvelle du monde. Lénine déclenche alors l'attaque du palais d'Hiver. La Russie tsariste s'effondre. Un poème de Nâzim Hikmet illustre mon propos :

Au palais d'Hiver, Kerenski
À Smolny, les Soviets et Lénine
Dans la rue, les ténèbres,
la neige,
le vent,
… et eux.
Et eux, ils savent qu'Il a dit :
« *Hier trop tôt, demain trop tard,*
le seul moment c'est aujourd'hui. »
Et eux ont dit : « *Compris, nous savons.* »
Et eux jamais
ne surent rien d'un savoir aussi implacable
et parfait.
Sur la neige, la nuit,
sur la neige, le vent,
et eux,
retour du front, avec leurs baïonnettes,
leurs camions, leurs mitrailleuses,
leurs nostalgies, leurs espoirs, leurs appétits

sacrés
et leurs yeux grands ouverts dans les ténèbres,
ils marchent.
Ils marchent sur le palais d'Hiver.

Et comme sur la Néva, les glaces rougeoyaient,
avec l'appétit d'un enfant,
avec le courage du vent,
ils entrèrent au palais d'Hiver.

[…]

Fer, charbon et sucre,
et cuivre rouge,
et textiles,
et amour, et violence, et vie,
et toutes les branches de l'industrie,
et la Petite et la Grande et la Blanche Russies,
et le Caucase, la Sibérie, le Turkestan,
et le cours mélancolique de la Volga,
et les villes eurent leur sort
changé, en un moment d'aube,
en un moment d'aube où, surgis des rives de la nuit,
de leurs bottes neigeuses
ils foulèrent les escaliers de marbre.

Nâzim HIKMET, « Petrograd 1917 »[3].

Mais la plupart du temps, les choses sont infiniment plus complexes : à la conscience, à la raison subjective des hommes, à la perception analytique du sociologue, la raison objective n'apparaît la plupart du temps que comme une sorte de *finalité errante* (l'expression est de Lukács[4]). Elle ne donne aux

événements leur vrai sens qu'après coup, après l'achèvement d'une longue série causale d'événements contradictoires. Lukács donne un exemple de cette finalité errante : il concerne le conflit opposant – au sein du processus révolutionnaire français – Gracchus Babeuf et ses amis à Maximilien Robespierre.

Plusieurs historiens considèrent qu'un processus de « refeodalisation » s'est amorcé au cœur même du processus révolutionnaire français. En effet, pour des raisons d'opportunité politique, parce qu'il était soucieux d'assurer l'unité nationale face à la menace étrangère, Maximilien Robespierre décida d'exclure de l'action normative de la Révolution l'espace de liberté dont jouissait le capital privé. Devant l'Assemblée nationale, en avril 1793, il fit cette déclaration : « L'égalité des fortunes est une chimère. » Dans la salle, les spéculateurs, les nouveaux riches, les habiles profiteurs de la misère du peuple, tous occupés à tirer d'appréciables bénéfices du bouleversement révolutionnaire en cours, respirèrent. Robespierre leur dit : « Je ne veux pas toucher à vos trésors[5]. » Par cette déclaration, et quelles que fussent ses intentions cachées, Robespierre ouvrit au capital privé la voie de la domination sur la Première République française, le Directoire, puis l'Empire – et sur tous les régimes qui allaient leur succéder.

Gracchus Babeuf, Jacques Roux et d'autres avec eux – mais pas Saint-Just – se liguèrent pour contester violemment Robespierre, dénonçant les privilégiés qui tiraient profit de la Révolution, préconisant l'abolition de la propriété privée, la collectivisation des terres et des moyens de production.

Écoutons Gracchus Babeuf : « Perfides, vous criez qu'il faut éviter la guerre civile, qu'il ne faut point jeter parmi le peuple des brandons de discorde. Et quelle guerre civile est plus révoltante que celle qui fait voir tous les assassins d'une part et toutes les victimes sans défense d'une autre !

Que le combat s'engage sur le fameux chapitre de l'égalité et de la propriété !

Que le peuple renverse toutes les anciennes institutions barbares. Que la guerre du riche contre le pauvre cesse d'avoir ce caractère de toute audace d'un côté et de toute lâcheté de l'autre. Oui, je le répète, tous les maux sont à leur comble, ils ne peuvent plus empirer. Ils ne peuvent se réparer que par un bouleversement total.

Voyons le but de la société, voyons le bonheur commun et venons après mille ans changer ces lois grossières[6]. »

L'Assemblée nationale donna raison à Robespierre. Babeuf et Roux furent accusés de conjuration et décapités.

Maximilien Robespierre et Gracchus Babeuf formulent des revendications pratiquement identiques. Ils affirment comprendre les lois de l'histoire, connaître et maîtriser la raison objective du combat révolutionnaire. Ils disent à leurs concitoyens : portez-moi au pouvoir, confiez-moi le gouvernement et vous mettrez au pouvoir la classe universelle ! Sous-entendu : ma propre classe d'origine est la classe dont les intérêts sont si vastes qu'ils sont universels et totalisent l'ensemble des intérêts spécifiques des autres classes. Une fois cette classe universelle parvenue au pouvoir, toutes les classes se réconcilieront autour d'elle et assureront la paix en France. Et Robespierre et Babeuf croyaient, en effet, que leur classe d'origine formait l'embryon d'une classe universelle en gestation : la moyenne bourgeoisie lettrée de province pour Robespierre, le prolétariat parisien pour Babeuf. L'un était porteur d'une raison subjective juste (son raisonnement était parfaitement cohérent) et d'une raison objective fausse (ce qu'il disait serait démenti par les faits) ; l'autre était porteur d'une raison subjective et d'une raison objective justes.

Mais ce n'est que sur la longue durée, à travers l'expérience des XIX^e^ et XX^e^ siècles, qu'il apparaîtrait que la raison objective, telle que se la représentait Robespierre, était fausse et que c'est Babeuf qui avait objectivement raison. La classe représentée par Maximilien Robespierre, la petite et moyenne bourgeoisie lettrée et commerçante de province, ne cessa de régresser tout au long des XIX^e^ et XX^e^ siècles. Triomphante au moment de la Première République, elle perdit graduellement de son pouvoir au profit d'une oligarchie capitaliste et impérialiste, née de la transformation du capital industriel et du capital commercial en capital financier, puis de la monopolisation et de la mondialisation de ce capital financier. Prise en tenaille entre un mouvement ouvrier de plus en plus puissant et une grande bourgeoisie coloniale puis impérialiste, de plus en plus agressive et brutale, la classe des petits et moyens entrepreneurs, des moyens propriétaires immobiliers et des avocats, notaires et lettrés qui les servaient, perdit progressivement sa position dominante dans l'État. Laminée de toutes parts, elle déclina et ne joue plus aujourd'hui de rôle déterminant, ni sur le front de la production matérielle ni sur celui de la production symbolique[7]. D'un autre côté, la classe qui amplifia son influence, accrut progressivement son pouvoir politique, économique, idéologique tout au long des XIX^e^ et XX^e^ siècles fut celle représentée par Babeuf, la classe des travailleurs. La révolution industrielle, le déclin du monde rural au profit de la ville la propulsa à l'avant-scène de l'histoire, à un point que Babeuf lui-même n'avait pu prévoir, et conféra une dimension universelle à ses intérêts. Elle se

dota dès lors de puissantes organisations – syndicats, coopératives, sociétés mutuelles, partis – qui font d'elle, aujourd'hui encore, l'un des principaux adversaires de l'oligarchie capitaliste mondialisée.

Comment saisir l'interaction entre la praxis humaine et le monde non fini ? Comment évaluer le mouvement qu'introduisent dans la nature non médiatisée l'action, la raison pratique, instrumentale, subjective des hommes ? Les vieux marxistes allemands ont fait de cette interaction l'un de leurs objets privilégiés d'investigation. Partant des principes énoncés par Marx, ils ont soumis ceux-ci à des analyses plus fines, enrichies de l'expérience historique de la première moitié du XX^{e} siècle, les ont critiqués, corrigés, amplifiés.

Un exemple illustre l'interaction entre la raison pratique et la raison théorique.

Dans un village situé au pied d'une colline boisée, des paysans miséreux et affamés décident d'augmenter la surface de leurs terres arables. Le seul endroit qui n'est pas mis en valeur est la pente boisée de la colline surplombant le village. Après s'être réunis et avoir discuté, ils décident de défricher ce terrain. Ils organisent leurs équipes de travail, affûtent leurs haches et partent à l'assaut de la colline. Les arbres sont abattus, les racines brûlées. La terre ainsi défrichée est ensemencée. Le printemps passe, puis l'été, puis l'automne. Au printemps suivant, la neige commence à fondre, la pluie se met à tomber et les eaux érodent ce terrain nouvellement conquis. Elles emportent la terre qu'aucune racine ne retient plus. L'éboulement ensevelit le village[8].

La dialectique qui oppose, relie, dépasse les forces antinomiques de la praxis humaine et de la causalité « naturelle » soulève de nombreux problèmes.

Pour Marx, la nature doit être progressivement maîtrisée afin de libérer les hommes de la dureté du travail qu'elle leur impose pour se nourrir et pour conjurer la constante menace de pénurie. Cette maîtrise passe par le processus suivant : formulation d'une théorie de la pratique ; puis confirmation ou infirmation par la pratique de la justesse de la théorie formulée, puis nouvelle théorie, nouvelle pratique et ainsi de suite. Selon Marx, les obstacles qui s'opposent à la transformation de la nature et à la libération des forces sociales émanent exclusivement de la logique du capitalisme. Dans l'exemple cité, cela signifie que, tirant les leçons de ce genre de catastrophe, les hommes accroîtront leur connaissance et seront capables de produire une théorie juste du rapport entre la nature du sol, le ruissellement des eaux, l'érosion de la terre, la plantation des semences. Seule, en vertu des principes capitalistes, l'exploitation

sauvage mise en œuvre continue à causer ce type de catastrophe et à faire obstacle à la maîtrise correcte de la nature par l'homme.

Pour les sociologues de l'école de Francfort, au contraire, les outils propres à « maîtriser » la nature peuvent se retourner contre l'homme. Le rapport entre les outils et la nature peut aussi s'autonomiser et exclure l'homme de toute maîtrise possible, aussi bien des outils que de la nature, donc de l'histoire. La théorie de ces nouveaux rapports a été exposée par l'un des héritiers des « vieux marxistes allemands », l'Allemand Jürgen Habermas, dans les deux volumes de *Théorie et praxis*, écrit en 1963 mais paru pour la première fois en français en 1975[9]. En France, André Gorz, qui a également publié sous le pseudonyme de Michel Bosquet, a mené, sur cette problématique, des investigations voisines de celles de Habermas et de son groupe de Starnberg. De Gorz/Bosquet, il faut lire *Écologie et liberté*, paru en 1977[10], et, dans la *Morale de l'histoire*, ouvrage antérieur paru en 1959, le chapitre intitulé « L'aliénation des besoins »[11]. Selon Habermas, la technique est devenue aujourd'hui un sujet autonome et significatif, produisant sa propre histoire indépendamment des hommes.

C'est à partir des exemples offerts par les technologies les plus avancées – comme celles du nucléaire ou du génie génétique – que le débat sur la possible autonomisation du rapport outil-nature doit actuellement être mené.

Autre difficulté, qui complique singulièrement le projet de transformation par la praxis humaine de la nature non encore socialisée en réalité sociale : les techniques évoluent bien plus rapidement que la raison théorique qui préside à leur utilisation. On le sait, les structures mentales des hommes évoluent plus lentement que les structures matérielles de la production. Les hommes vivent toujours sous l'empire de représentations de la réalité dépassées. Les « vieux marxistes allemands » ont longuement repris cette problématique. Theodor W. Adorno a d'ailleurs dédié ses *Minima moralia. Réflexions sur la vie mutilée*[12] à Horkheimer, en lui adressant ces paroles énigmatiques : « Pour Max, en gage de gratitude et d'avenir. »

Horkheimer et Adorno, en particulier, ont consacré plusieurs ouvrages fondateurs à l'analyse de la nature de cet écart-retard, notamment les deux volumes de leur *Théorie critique*[13]. Les hommes, expliquent-ils, se servent, pour faire la théorie de leur pratique, pour représenter ce qu'ils vivent, d'outils mentaux forgés au cours de pratiques appartenant au passé. Cette contradiction pourrait être dépassée aisément par une constante adaptation des outils

théoriques si ceux-ci n'étaient pas l'objet d'une production contrôlée par les diverses instances des classes au pouvoir. Ces classes ont toujours eu intérêt à jeter sur la praxis humaine le plus grand nombre possible de voiles. Ainsi, en lieu et place d'une constante adaptation de la théorie à la pratique, l'opacité et l'ignorance dominent. La pratique est constamment freinée par des théories fausses, dictées par les intérêts des classes dominantes. D'autant que la division du travail favorise l'autonomisation progressive des divers champs où se produisent les théories explicatives du monde et renforce les conditions objectives de maintien de la vie propre des théories dépassées.

Une représentation archaïque de la réalité peut, pourtant, dans certaines circonstances précises, devenir d'avant-garde. J'évoque ici un combat qui a été initié dès 1972 : la lutte contre la construction d'une centrale nucléaire sur le Rhône, à Verbois, à côté du village de Russin, près de Genève. Au début, le mouvement qui combattait ce projet, conçu par une société multinationale de l'électricité (EOS Holding) et appuyé tant par le gouvernement fédéral à Berne que par celui de la République et canton de Genève, était composé essentiellement de militants communistes, écologistes et anarchistes. Leur résistance était motivée avant tout par une opposition de principe à la production nucléaire : les déchets produits par les réacteurs, sous quelque forme qu'ils soient stockés, constitueraient pendant des millénaires un danger mortel pour les hommes et l'environnement – le problème de leur traitement et de leur entreposage n'étant toujours pas résolu. En outre, une centrale nucléaire représenterait un danger en soi : implantée sous la ligne d'arrivée des avions à l'aéroport de Genève-Cointrin, à 14 km de la ville, la menace était réelle.

Le combat fut difficile. Les opposants étaient ultra-minoritaires, diffamés dans la presse, ignorés par les autorités, tenus pour des naïfs par les scientifiques. Des physiciens travaillant au CERN (Centre européen de recherche nucléaire) voisin, parmi lesquels plusieurs prix Nobel, voulurent bien les conseiller, mais ils tenaient leur crainte pour infondées. Les partis politiques de gauche, attachés à l'idée de « progrès », s'obstinaient à soutenir le projet. Jusqu'au jour où parut un rapport scientifique indiquant que l'eau du Rhône, destinée au refroidissement des réacteurs, verrait sa température augmenter localement de quatre degrés. Verbois est situé au cœur d'un superbe pays viticole, au pied d'une moraine où poussent des vignes d'anciens cépages, le gamay et le chasselas. Le réchauffement du fleuve créerait un brouillard permanent qui réduirait l'ensoleillement des pentes et rendrait impossible la viticulture…

Les vignerons de cette contrée sont le plus souvent des calvinistes traditionalistes, des réactionnaires convaincus, dont la vision du monde se situe à des années-lumière de celles des antinucléaires communistes et écologistes. Les plus alarmés d'entre eux se joignirent pourtant aux opposants. Le mouvement grandit alors, suscita la création de plusieurs autres groupes d'opposants, d'une coordination cantonale et fédérale, d'un parti écologiste même, et il finit par l'emporter. Six mois après la terrible catastrophe de Tchernobyl en Ukraine (26 avril 1986), le 7 décembre 1986, l'initiative populaire cantonale lancée par les opposants à la centrale nucléaire de Verbois, « L'énergie, notre affaire », visant à inscrire dans la Constitution genevoise l'interdiction de toute construction de centrale nucléaire sur le territoire genevois, fut soutenue en votation populaire par 59,82 % des citoyens.

II. Quand et comment est née la première société humaine ?

> La logique de tous les jours
> Ne doit pas se laisser intimider
> Lorsqu'elle visite les siècles.
>
> Bertolt BRECHT,
> *La Résistible Ascension d'Arturo Ui*[14]

Comment est née la première société humaine ? Quelles différences établir entre sociétés humaines et sociétés animales ? Quelles sont les premières institutions sociales qui ont surgi dans l'histoire ? À quelles nécessités matérielles obéit l'établissement des premières relations sociales, non biologiques ?

On sait, depuis la découverte de l'ADN, que la quasi-totalité de l'ADN humain (999 pour 1 000) s'hybride avec l'ADN du chimpanzé. « L'homme ne descend pas du singe, comme on le dit trop souvent. C'est un singe », affirme le généticien André Langaney[15]. En fait, les hommes, les chimpanzés et les gorilles descendent d'un ancêtre commun et ces trois lignées ont continué à faire des enfants ensemble pendant un certain temps, jusqu'à leur séparation en espèces distinctes[16]. Ce qui distingue dès lors les hommes, ce sont d'une part le langage, la combinaison de mots selon une grammaire pour construire des phrases, d'autre part leur capacité à se diversifier – contrairement aux espèces animales

qui, dans la nature, occupent un même type d'environnement et adoptent la même gamme de comportements[17]. Il n'existe qu'une espèce humaine, descendant d'un même ancêtre, et tous les êtres humains, en dépit de leurs nombreuses différences, sont interféconds.

La première société humaine est née de la *révolution néolithique* (qui débute entre 12 500 et 7 500 avant notre ère selon les lieux de la planète[18]). C'est l'archéologue australien V. Gordon Childe qui, dans les années 1930, a forgé cette expression pour qualifier cette rupture majeure dans l'évolution de l'histoire des hommes[19]. Claude Lévi-Strauss l'a popularisée en France. Lévi-Strauss considérait qu'il ne s'était produit que deux véritables ruptures historiques dans l'évolution humaine : la révolution néolithique et la révolution industrielle.

La révolution néolithique, étendue sur plusieurs millénaires, est marquée par la capacité d'asservir la nature aux besoins des hommes, grâce à la reproduction des aliments par l'agriculture et à la domestication des animaux par l'élevage ; par l'invention du métal, la production généralisée d'outils pour travailler la terre (la houe) et de poteries pour stocker les produits ; par un habitat stable dans des villages, soit sous l'effet de la sédentarisation, soit en raison de la stabilisation des circuits de nomadisation ; par la constitution de réserves, donc de richesses, à l'origine des premiers pouvoirs héréditaires et des premières guerres ; enfin, par une explosion démographique, induite par une alimentation plus riche, plus équilibrée, plus variée.

Jusqu'alors, la population mondiale des chasseurs-cueilleurs était restée peu nombreuse (environ 30 000 individus) et très vulnérable, exposée à de fréquentes famines et aux rigueurs de l'environnement. Le réchauffement climatique, l'agriculture et l'élevage vont multiplier les effectifs humains entre dix et trente fois.

L'interdit de l'inceste fait éclater les groupes consanguins. L'exogamie oblige à chercher son partenaire sexuel en dehors de son propre groupe. Les relations sociales naissent. Les groupes s'agrandissent. Le territoire qu'ils contrôlent s'étend.

Au néolithique s'impose définitivement l'« homme de culture »[20].

Quelles ont été les antécédents de la révolution néolithique ? Comment ont surgi les institutions sociales fondatrices du premier groupe social ?

Les anthropologues culturels anglo-saxons ont répondu les premiers à ces questions.

Ils ont d'abord analysé les modes de sociabilité des primates subhumains. Puis ils ont retracé l'évolution de ces groupes vers les premières expériences de sociabilité humaine au cours du processus long et complexe de l'hominisation de certains groupes de primates subhumains.

L'histoire de l'humanité a commencé il y a près de 7 millions d'années, sans doute en Afrique de l'Est. C'est là qu'à partir d'un ancêtre commun la première lignée d'hominidés, celle des australopithèques, s'est séparée de celle des singes. Dès les années 1930, Solly Zuckerman[21] a assigné à l'homme un âge minimum de 2 millions d'années[22]. Bronislaw Malinovski, Yves Coppens font remonter, eux, l'apparition de la première espèce du genre *homo* (*homo habilis*) à environ 3 millions d'années et celle de nos ancêtres directs (*homo sapiens*) à environ 150 000 ans[23]. L'« homme de nature » vit dans des petits groupes consanguins structurés par des liens biologiques. Il reste ainsi au moins quelque 1 900 millénaires pendant lesquels l'homme d'Olduvai[24] et ses descendants successifs ont vécu dans des abris naturels, la plupart du temps dans des cavernes rocheuses ou ont creusé des abris dans le sol. L'homme paléolithique construit aussi des cabanes.

Pour cet homme dit « des cavernes », pour ce chasseur-cueilleur et pêcheur, les éléments conservés ne sont pas suffisants pour décrire les structures de sociabilité qui organisaient sa vie. Ses derniers représentants maîtrisaient le feu vers 400 000 avant notre ère et pouvaient donc cuire leurs aliments. Ils avaient conscience du mystère de la vie et de la mort, qu'ils tentaient d'exorciser, de dépasser, en pratiquant des rituels funéraires, en aménageant des tombes, en imaginant une autre vie où pût se maintenir l'identité des disparus. L'imaginaire fit ainsi irruption dans la perception du réel. Les archéologues ont fait la preuve, pour l'homme du Neandertal déjà (un *homo sapiens* entre 100 000 et 28 000 avant notre ère dont la lignée s'est éteinte), qu'il pouvait enterrer ses morts en position fœtale, poignets et genoux entravés, disposés sur un lit de pollen de fleurs, saupoudrés d'ocre et/ou associés à des parures de coquillages ou de dents d'animaux. Les extraordinaires peintures pariétales et rupestres de l'époque paléolithique, comme celles d'Altamira, découverte en 1879 en Cantabrie (Espagne), de Lascaux, découvertes en 1940 en Dordogne, de la grotte Chauvet, découverte en 1994 en Ardèche – cette dernière datée d'environ 30 000 avant notre ère – sont un fait universel qu'on constate durant la préhistoire dans toutes les régions habitées du monde. Elles témoignent d'une maîtrise de la

représentation animale stupéfiante et, sans doute, de rites magico-religieux recourant à cette « écriture » d'images pour donner aux choses une dimension excédant leur présence concrète, les concevoir comme un instrument symbolique en quelque sorte. Les images et les statuettes de phallus, les statuettes de femmes, que les archéologues se sont plu à appeler « Vénus », « déesse mère », autant de figures de la fécondité dont on met en évidence le ventre, les seins, le sexe et les fesses, attestent des mêmes facultés de connaissance, de représentation et de projection mentale du mystère de la vie et du désir.

Pendant plus de 2 800 000 années, l'hominien (*habilis*, *erectus*, puis *sapiens*) a tissé des réseaux de relations, projeté des hiérarchies et vécu des conflits dont nous ne savons encore rien de précis[25].

Le premier homme de la hutte vit encore principalement de la cueillette. Or, des civilisations de la cueillette, il en existe encore aujourd'hui sous nos yeux. Les civilisations de la cueillette que Zuckermann a observées en vue de mieux comprendre le paléolithique sont celles des Bochimans et des Bergdamas vivant sur l'actuel territoire de la République d'Afrique du Sud, du Bostwana et de Namibie. Ces deux peuples sont relativement bien connus, notamment depuis les travaux d'Isaac Schapera[26]. Les Bochimans, peuple dont l'outillage ressemble remarquablement aux indices culturels recueillis dans les dépôts de l'homme du paléolithique, ne comptent plus actuellement que quelques milliers de personnes. Ils vivent de la cueillette et de la chasse à piège. Ils font penser, par leurs activités et certains traits de leur aspect extérieur, aux Pygmées de la forêt d'Ituri, étudiés par Colin M. Turnbull[27]. Les Bochimans, comme les Pygmées d'Ituri, ne possèdent pas d'animaux domestiques, à l'exception de quelques chiens. Ils ne pratiquent pas l'agriculture. Ils se meuvent sur un territoire bien délimité, en petits groupes de 50 à 100 personnes environ. Il n'existe pas, entre ces groupes, un ordre hiérarchique intelligible. Les Bergdamas ressemblent par certains traits aux Boshimans. Ils habitent la savane et les déserts de la Namibie. Ils vivent, eux aussi, essentiellement de la cueillette et de la chasse à piège. Toutefois, ils cultivent parfois le tabac et élèvent quelques chèvres. Leurs groupes sont encore plus restreints que ceux des Boshimans (et des Pygmées d'Ituri). Ils ne comportent guère que 10 à 30 personnes. Il faut insister ici sur un fait capital : la fonction sociale du territoire dans la vie des peuples ici considérés.

Chaque groupe parcourt un territoire précis. Son circuit est dicté d'abord par les exigences économiques de la cueillette et par les hasards de la chasse, ensuite par la localisation invariable des points d'eau. En saison sèche, lorsque l'eau

diminue, les groupes se subdivisent. Ce sont alors les sous-groupes consanguins qui poursuivent seuls, et chacun pour son compte, la marche à travers le territoire. Le territoire du groupe est délimité par des frontières qui sont scrupuleusement respectées. Elles sont défendues avec acharnement lorsqu'elles sont violées accidentellement ou volontairement par un groupe concurrent. Même pendant la subdivision du groupe en sous-groupes consanguins à la saison sèche, aucune subdivision de territoire n'a lieu. Le sol appartient à tous en commun ainsi que tout ce qui y pousse. Les hommes coopèrent selon des rites rigides aux activités de la chasse et partagent le gibier. Il n'existe ni riche ni pauvre. Entre les unités fractionnelles d'un même peuple, les échanges sont fréquents. Par-delà les frontières des territoires, des visites amicales, des opérations commerciales et des mariages ont lieu. Entre les membres des diverses unités fractionnelles, l'exogamie est même la règle. Elle s'opère d'une façon inattendue : c'est l'homme qui rejoint le groupe – et donc le territoire – de la femme. Il en revient en général aussitôt (la plupart du temps seul, plus rarement accompagné de sa nouvelle famille) après la naissance du premier enfant. Il réintègre alors normalement son propre groupe.

L'homme du paléolithique vivait, comme le Boshiman, de cueillette et peut-être de chasse à piège. Les fossiles retrouvés suggèrent, en outre, qu'il se déplaçait sur un territoire défini et relativement restreint. Les groupes paléolithiques étaient presque certainement très limités en nombre d'individus. Il est probable que, comme les Boshimans jusqu'à une période récente, ils pratiquaient l'infanticide.

Il fallait en effet assurer un rapport d'équilibre entre la nourriture disponible et les êtres à nourrir. Et comme aucune technique agricole ne permettait aux hommes de l'époque paléolithique d'accroître le volume disponible d'aliments, une action de réduction devait nécessairement s'exercer sur les hommes eux-mêmes. D'où cette sélection meurtrière que le groupe humain, dès sa genèse, s'est sans doute imposé à lui-même. Un des tout premiers actes sociaux répétés, donc institutionnalisés, fut ainsi probablement un acte de destruction – et qui plus est d'autodestruction.

Nous sommes ici en présence d'un *infanticide prospectif*. Les mâles adultes boshimans dressaient périodiquement l'inventaire des aliments disponibles. Ils évaluaient ensuite les besoins du groupe. Enfin, ils comparaient les deux évidences et procédaient alors à l'élimination physique du nombre d'enfants nécessaire au rétablissement de l'équilibre entre le volume des aliments disponibles et les bouches à nourrir.

Quelle est la différence entre les sociabilités animales et humaines ?

Raymond Dart[28] a réalisé une étude comparative entre certaines sociétés de primates subhumains et les sociétés humaines du paléolithique. L'activité sociale des hommes, dit-il, est fonction de l'héritage biologique. Or cet héritage, l'homme le partage avec un grand nombre d'autres primates. Le premier problème que Dart a examiné est celui du territoire : sur ce plan, il a jeté une lumière nouvelle sur les liens que l'homme établit avec sa terre. Ces liens territoriaux priment nettement sur les liens que l'homme entretient avec ses semblables, ses géniteurs, ses frères et sœurs, ses enfants.

Avant d'aimer les hommes, l'homme aime la terre où il vit. L'homme paléolithique délimite probablement son territoire, il imagine le monde en fonction de lui, il lui assigne des frontières rigides, les défend au prix de sa vie et rejoint son bout de terre en quittant sa femme et son enfant aussitôt qu'il a accompli sur un territoire voisin l'acte procréateur et qu'il a vérifié son effectivité (la naissance de l'enfant). Dart a accumulé un matériel intéressant sur ce point : il a prouvé non seulement que le lien territorial était une (ou la) structure fondatrice des sociabilités animales, notamment de celles des primates supérieurs, mais que l'étendue du territoire et son utilisation variaient constamment avec les qualités intrinsèques du chef du groupe.

Pour illustrer ce propos, je recours aux travaux du primatologue Clarence R. Carpenter[29]. Les expériences de Carpenter ont porté sur 409 singes rhésus. Il les a installés en liberté sur une île voisine de Porto Rico dans les Caraïbes, l'île de Santiago. Le groupe comportait environ 40 mâles et 150 femelles adultes. Le rapport entre mâles et femelles adultes était donc voisin de 1 à 4. Carpenter a divisé le groupe : les sous-groupes ou sociétés de singes comportaient ainsi un nombre d'individus variable. La société de singes qui nous intéresse plus particulièrement ici comportait 25 animaux. Parmi eux, il existait 7 mâles adultes de complexion physique et caractérielle assez différente. Leur chef était un magnifique singe dominateur et agressif. C'était l'animal le plus puissant et le plus dominateur de toute l'île. Les sociétés de singes ont, dès leur constitution (par subdivision du groupe originaire importé) et leur mise en liberté, délimité entre elles des territoires. Cette délimitation était le fruit d'une prise de possession effective, autrement dit d'une migration organisée et régulière. Ils défendaient leurs territoires respectifs contre les incursions d'autres bandes. Ils en connaissaient spontanément les frontières. Or l'une des bandes ne respectait ni les limites de son propre territoire ni aucune frontière sur l'île : c'était celle conduite par le chef mentionné. Elle envahissait constamment, et en général avec

succès, les territoires environnants du sien, livrait des batailles et les gagnait la plupart du temps. Un jour, les expérimentateurs capturèrent le chef et le mirent en cage. Loin de se désagréger ou de se désorienter, la bande se donna, par génération spontanée immédiate, un chef nouveau : ce fut le second mâle par ordre de vigueur physique et de qualité dominatrice. Sous son leadership la guerre continua : la bande attaquait toujours des territoires d'autres bandes, les conquérait la plupart du temps et annexait à son propre territoire d'origine les zones conquises. Or, sous son règne, deux phénomènes se produisirent : l'étendue des terres conquises, intégrées au territoire d'origine, se rétrécit ; à l'intérieur de la société, les querelles intestines, les combats entre membres du groupe augmentèrent en nombre. On mit alors le second chef en cage. Un troisième mâle, par ordre de capacité dominatrice et de puissance physique, prit immédiatement le pouvoir. À chaque nouvel emprisonnement de chef, un nouveau mâle accédait au gouvernement. La transition s'opérait en général sans combat, comme si la succession avait été ordonnée et légitimée par le silence de la bande. À une seule exception : le cinquième mâle par ordre d'importance parvint à s'imposer au quatrième et à lui ravir le pouvoir qui, selon les critères de la société, lui revenait de droit après la disparition du troisième. À chaque changement de chef, les conquêtes diminuaient, les migrations devenaient plus désordonnées, les frontières plus floues et, à l'intérieur de la société, une guerre endémique s'installa. Sous le règne du quatrième chef, dont le prestige semblait déjà atteint avant même qu'il prît le pouvoir (par sa défaite, reçue des mains du cinquième), la société commença à se désagréger. Des sous-bandes se formèrent, et l'organisation sociale menaça de disparaître complètement. Les expérimentateurs humains relâchèrent alors les trois premiers chefs emprisonnés. Parmi eux se trouvait le grand chef initial. Lorsqu'il revint dans son territoire, une douzaine de femelles l'entourèrent immédiatement. Il reprit sans tarder le pouvoir, réconcilia par sa simple présence ou par l'application de sa force les conflits internes de la bande et accrut par la conquête le territoire social.

Trois conclusions peuvent être tirées de cette expérience.

Il semble bien que l'organisation sociale de la bande soit fonction du territoire. Lorsqu'un territoire est conquis, défendu et connu par la migration régulière, la bande acquiert un cadre de références mentales fixes et s'organise en une société relativement stable. Dans un monde mouvant et hostile, qui demeure presque totalement inintelligible, le territoire fournit aux primates le préalable indispensable à toute construction sociale intentionnelle.

Le pouvoir est, par ailleurs, fonction non pas d'une filiation sanguine, mais du territoire. C'est l'individu qui réussit à garantir la stabilité des frontières, à les

élargir sans cesse et par conséquent à faire reculer d'autant la menace permanente de la faim qui gouverne le groupe.

Enfin, la troisième conclusion découle des deux premières : la situation conflictuelle à l'intérieur de la bande est fonction de la stabilité des frontières territoriales. Si le territoire est mis en question, les individus se détournent de l'entreprise collective de structuration du groupe (sans doute parce qu'ils croient déceler la vanité de l'effort social) et se consacrent à la défense violente de leurs intérêts immédiats – et exclusivement individuels. Les migrations ordonnées cessent.

Dart en a conclu que les liens que les hommes du paléolithique ont entretenus avec leur territoire ne différaient pas d'une façon significative des relations – bande intégrée/territoire social – que révèle le comportement de certains primates subhumains.

Il n'en demeure pas moins que, parmi les hommes qui ont succédé aux australopithèques, certains, plus entreprenants, plus curieux ou plus contraints par les circonstances climatiques, se sont aventurés loin de leur territoire d'origine et ont commencé la conquête de la Terre. Cette première conquête s'est déroulée entre 1,5 million d'années et 500 000 ans avant notre ère.

Une deuxième série de constatations, issue des travaux de Darts porte sur un ensemble d'analogies – identifiées par les uns, mises en doute par d'autres – qui existeraient entre le comportement sexuel des primates supérieurs et l'homme. L'enjeu est d'importance : il s'agit de savoir s'il existe des schèmes de comportement sexuel intelligibles chez les primates subhumains ou si, dans ce domaine, leurs activités demeurent radicalement chaotiques.

Les adversaires de la thèse selon laquelle des enseignements significatifs sur la vie sexuelle des hommes peuvent être obtenus par l'observation des activités correspondantes chez certains singes formulent les objections suivantes : les singes d'une même espèce peuvent être apparemment monogames. Mais, se retrouvant en nombre plus grand, ils s'accouplent alors dans la promiscuité. Ces mêmes singes d'une même espèce sont parfois polygames, parfois polyandres. Autant dire qu'ils vivent dans l'anarchie sexuelle la plus totale. Chez les primates subhumains, la vie sexuelle obéit partout et toujours aux circonstances et au hasard des rencontres. Elle ne paraît jamais être domestiquée par l'application d'une règle préétablie. Les partisans de l'analogie, en revanche, invoquent la permanence des sociétés bisexuelles chez les hommes et chez les primates subhumains. En deuxième lieu, ils ne pensent pas que l'anarchie

sexuelle des seconds soit d'une importance fondamentale, puisqu'une même anarchie a probablement prévalu chez les hommes paléolithiques dès la puberté.

Le premier point me semble important : en règle générale, les mâles et les femelles singes vivent ensemble. Chez les primates subhumains, la permanence de cette cohabitation entre mâles et femelles (potentiellement, donc, la naissance d'une cellule familiale consanguine, marquée peut-être même déjà par une certaine intensité affective entre partenaires) est due au fait que les organes reproducteurs des adultes demeurent en activité constante et exigent donc la présence permanente des individus adultes du sexe opposé. Tel n'est plus le cas, de toute évidence, chez les hommes d'aujourd'hui. Nous ne savons pas si cette évidence physiologique a dominé la vie sexuelle des paléolithiques. Mais, même si cela n'a pas été le cas ou si elle ne s'est manifestée au cours du long processus d'hominisation que par intensité décroissante, l'habitude de la cohabitation bisexuelle s'est certainement formée. Habitude qui est à l'origine du couple et de la micro-unité familiale que connaissent les sociétés européennes d'aujourd'hui. En effet, arguant *a contrario*, on pourrait très bien concevoir – et chez les primates subhumains et chez les hommes – des sociétés autres que bisexuelles. Il n'existe aucune raison *a priori* pour que les individus mâles et les individus femelles ne forment pas des sociétés radicalement séparées, dont l'isolement mutuel ne serait rompu qu'occasionnellement au cours de brèves rencontres entre individus. Ni l'éducation des enfants ni même leur mise au monde ne nécessitent la présence permanente de deux individus de sexe différent et, partant, l'existence d'une société bisexuelle. L'évidence empirique, en revanche, révèle, sans exception notoire, des sociétés de singes bisexuelles permanentes ou des sociétés régies par un rythme qui fait alterner l'isolement et la cohabitation.

Chez les hommes, l'existence de la société bisexuelle est attestée avant l'âge néolithique, âge où les hommes et femmes de groupes sanguins différents commencent à vivre ensemble dans des villages. Les cavernes du paléolithique contiennent en effet, réunis souvent en un même gîte, des fossiles crâniens ou squelettiques d'hommes aussi bien que de femmes. Dans ces conditions, il nous paraît possible, sinon probable, qu'il existe une filiation généalogique entre les sociétés bisexuelles des primates subhumains et celle des hommes.

La branche des primates subhumains qui vécut la mutation mystérieuse l'entraînant sur la voie de l'hominisation progressive fit, au cours de quelques centaines de milliers d'années, l'expérience de l'intensité décroissante de l'état d'alerte permanent des organes reproducteurs des individus adultes. Mais l'habitude de la cohabitation était prise : elle était désormais ancrée si profondément dans la conscience du groupe qu'elle ne fut plus jamais remise en

question, bien qu'elle manquât désormais, pour l'entretenir, de la contrainte physiologique propre aux primates subhumains. Plus, Dart affirme l'existence d'une filiation directe entre les comportements sexuels des primates subhumains et ceux des hommes paléolithiques. Les primates subhumains ne choisissent pas (plus précisément, n'individualisent pas) leurs partenaires sexuelles et obéissent dans leur activité reproductrice à l'impulsion chaotique du hasard. Le lien hypothétique qui lie l'homme à la femme avec laquelle il accomplit l'acte sexuel est de très faible intensité. Rappelons simplement que chez les Boshimans africains et chez certains aborigènes australiens de nos jours, l'homme retourne souvent à son groupe après la naissance du premier enfant.

Une situation conflictuelle quasi permanente afflige l'ensemble des groupes humains connus. Malgré une histoire de 3 millions d'années, l'homme n'a pas réussi à se réconcilier définitivement avec lui-même ni avec son semblable. Le conflit, on l'a vu, est inhérent aux groupes humains, aux rapports entre les humains. Il n'existe pas de société humaine qui ne se soit protégée des autres derrière des frontières. L'agressivité est une composante permanente, apparemment incontournable, du comportement humain. Sur ce point, l'hypothèse de Dart est la suivante : une agressivité puissante, réfractaire à la maîtrise individuelle et à une socialisation croissante, habite l'homme. Elle lui fait commettre en permanence les actes les plus violents. Ici, la psychanalyse contemporaine semble confirmer avec exactitude la thèse de Dart[30]. L'originalité de Dart réside dans l'explication qu'il donne de la genèse de cette agressivité humaine : elle serait d'origine animale. Sa généalogie pourrait remonter jusqu'au complexe biophysiologique premier qui unit les primates subhumains aux primates supérieurs engagés dans le processus d'hominisation.

Quand et pour quelles raisons s'est opéré le passage de la nature à la culture ? Quelles sont les institutions premières de cette culture propre à l'homme et étrangère aux sociabilités propres aux primates subhumains ?

Aux sources des institutions culturelles primaires, il y a le groupe élargi. Aucune sociabilité de singes n'a jamais atteint les dimensions des sociabilités humaines : nations, Église, États, *etc.* Ensuite, nous reconnaissons comme institutions culturelles primaires la division du travail (selon les sexes d'abord, selon d'autres critères plus tard), l'interdit de l'inceste, la recherche coopérative de la nourriture et, enfin, l'organisation toujours plus poussée de la production de cette nourriture. Vu l'étroite imbrication (ou encore : les genèses souvent

simultanées ou en tout cas rapprochées dans le temps) des différentes institutions culturelles primaires citées, il n'est pas possible de retracer ici le trajet d'évolution propre à chacune d'elles.

L'homme est le seul primate supérieur omnivore. Il a donc vécu, à un moment donné de son histoire, une révolution alimentaire. Un bouleversement climatique, que les préhistoriens situent au pliocène (entre 5,33 et 1,81 millions d'années), en serait la cause. La mutation climatique vécue alors, en particulier en Afrique, fit diminuer les forêts et accrut l'aridité du sol. Un ou plusieurs groupes de primates possédant des habitudes alimentaires plus souples que d'autres groupes de la même espèce réussirent alors à s'adapter aux nouvelles conditions et à substituer aux aliments végétaux (de plus en plus défaillants) le gibier – et peut-être la chair humaine. Bref : ils devinrent carnivores. Cette mutation alimentaire eut des conséquences du point de vue des activités cynégétiques des êtres considérés. Elle amorça également la transformation graduelle de leur vie économique et sociale.

Une économie de chasse naissante entraîne un raffinement de l'outillage. Les nécessités nouvelles que rencontre le groupe exercent sur ses membres une pression formidable. Cette pression déclenche une intensification de l'activité mentale. Cette activité mentale stimulée, fouettée, produit des concepts nouveaux, qui, ensuite, induisent la coordination en des combinaisons inédites de mouvements musculaires et aboutissent à la création, puis au maniement, toujours plus expert, d'instruments toujours plus performants[31].

La chasse est, comparée à la cueillette, une activité déjà bien plus spécialisée. Elle suppose un entraînement, un déplacement rapide dans l'espace et une dépense considérable de force physique. Une sélection naturelle des acteurs s'opère : les femmes enceintes, les enfants et les vieillards ne peuvent que difficilement participer à la chasse. Une première division du travail s'établit. Les individus adultes mâles font la chasse, les femmes s'occupent de travaux moins périlleux dans le voisinage immédiat de l'habitat. Un début de stratification sociale apparaît. Les classes sociales embryonnaires naissent en fonction de l'activité économique de chacun. Il s'agit là d'une première conquête culturelle importante.

Une nouvelle relation entre les sexes s'établit à travers cette division du travail. Ni la femme pour l'homme ni l'homme pour la femme ne sont plus désormais de simples objets d'une activité sexuelle physiologique. L'individu commence à être reconnu comme une personne se réalisant dans sa pleine potentialité par une activité personnelle déterminée – et différente des activités et

des fonctions des autres membres du groupe. Un visage naît, un caractère apparaît. Grâce aux tâches individualisées par la division progressive du travail, le destin de l'homme se singularise. Ses aptitudes croissent et se développent d'une façon unique et irréductible. Progressivement, son intelligence recueille les mystères réservés à elle et à elle seule. Edgar Morin : « Ce qui semble le plus biologique – la sexualité, la mort – est en même temps ce qui est le plus imbibé de symboles de culture ![32] »

Probablement faut-il placer la naissance de l'interdit de l'inceste et de son corollaire social, l'exogamie, dans cette même chaîne événementielle. Nous ne savons pas, ni pourquoi ni à quel moment précis l'interdit de l'inceste s'impose. Dire qu'il procède d'une répulsion spontanée que l'individu – transformé en personne – aurait ressentie devant le projet de s'unir sexuellement à un parent proche est une explication fort peu satisfaisante. De même, la théorie qui voudrait relier l'interdit de l'inceste à la brusque découverte des dangers biologiques qui auraient menacé l'enfant né d'une union consanguine. Pour fournir une explication recevable, cette répulsion ou cette conscience d'une menace génétique devraient être communes à tous les hommes. Or, justement, elles ne le sont pas.

L'inceste, par exemple, a été pratiqué comme un acte rituel important – donc ni clandestin ni réprimé – par les tenants du pouvoir dans différents royaumes sacrés d'Afrique[33]. Il a été une institution d'État dans plusieurs dynasties de l'Égypte pharaonique. D'autre part, considérant les recherches de Malinowski et de Roheim, on constate que, si l'interdit de l'inceste semble être assez généralisé dans les sociétés humaines, il apparaît que l'on n'a pas toujours affaire au même type d'inceste. Chez les Trobriandais[34] de Malinowski, les jeux sexuels entre ascendants et descendants sont admis, tandis que le contact entre frère et sœur est vigoureusement réprimé. Dans la plupart des peuples cités par Roheim, en revanche, la répression sociale s'exerce avant tout contre l'inceste entre descendants et ascendants. Quant à l'explication de l'interdit par la conscience d'une menace génétique liée à la consanguinité, il paraît peu probable que les hommes de l'époque paléolithique aient déjà disposé d'un appareil conceptuel capable de déceler ces dangers et de constater fonctionnellement leurs ravages, à supposer bien entendu qu'ils se soient réellement produits…

L'interdit de l'inceste est-il une structure universelle, caractérisant toutes les

sociétés humaines ?

À cette question, Géza Roheim répond par l'affirmative. Né à Budapest en 1891, Roheim baigna dans la culture allemande, étudia l'ethnologie (qui, à l'époque encore, portait le beau nom imprécis de *Völkerkunde*) et se tourna ensuite vers la philosophie. En cours de route, à Berlin plus précisément, il reçut le choc de la psychanalyse. De retour à Budapest, il se lia avec Sándor Ferenczi. Durant les années 1915-1916, il se fit analyser par lui. Budapest était alors une extraordinaire fourmilière d'intellectuels. Un Congrès international de psychanalyse s'y tint en septembre 1918 ; Roheim y rencontra Freud. Melanie Klein, le Freud de *Totem et Tabou* (1913) et Roheim formèrent alors une troupe de choc qui, en vertu de recherches largement convergentes, attaqua, puis enfonça quelques-uns des bastions les mieux tenus des sciences humaines de ce temps.

En 1919, un extraordinaire accès de fièvre – la révolution bolchevique de Béla Kun – secoua la Hongrie. Fils de riches commerçants juifs, né dans un palais au cœur de la ville, Roheim se lança dans l'aventure. « Rencontre éphémère et quasi miraculeuse entre la révolution politique et la révolution culturelle », dit le biographe français de Roheim, Roger Dadoun[35].

À l'université de Budapest, le pouvoir communiste créa une chaire de psychanalyse, qui fut confiée à Sándor Ferenczi, et une chaire d'anthropologie, discipline qui n'existait pas auparavant dans les universités de tradition allemande, et qui revint à Roheim. Puis ce fut la débâcle. Roheim s'enfuit. En exil, il entreprit une série de travaux, qu'il consacra à l'étude du totémisme australien, *Australian Totemism*[36], et à celle de l'ego, *Das Selbst*[37]. À cette époque, Roheim vivait en fait une double révolution, celle de la psychanalyse bien sûr, dont il était l'un des théoriciens, mais aussi celle de l'anthropologie culturelle.

De cette dernière, l'inspirateur le plus puissant fut Bronislaw Malinowski. Malinowski irritait profondément Roheim : celui-ci conçut donc le projet de battre Malinowski sur son propre terrain. Avec Freud, Ferenczi, Vilma Kovács et Marie Bonaparte, il prépara une expédition en Mélanésie et en Australie. Róheim, après un long séjour en Australie, s'arrêta à l'île Normanby, située près des îles Trobriand étudiées par Malinowski. Là, il crut retrouver ce que Malinowski refusait de voir dans les sociétés matrilinéaires : le complexe d'Œdipe. *Psychanalyse et anthropologie*[38], achevée en 1950, œuvre de synthèse d'une puissance d'imagination et d'une érudition rarement atteintes, même parmi ces hommes de la première génération de psychanalystes, est

essentiellement consacrée à la défense de ces thèses : unité fondamentale du psychisme humain, position centrale et universelle du complexe d'Œdipe.

Seule l'enquête empirique semble en mesure de trancher le débat. Ou bien le complexe d'Œdipe est – comme le prétendait Roheim – une structure fondamentale et universelle du psychisme humain, ou bien il ne l'est pas. Pour qu'il le soit, il faudrait que les sociétés matrilinéaires, qui servent de substrat anthropologique au raisonnement de Malinowski, projettent ce complexe au même titre que les sociétés patrilinéaires à conflit œdipien généralisé. Si elles ne le font pas, la thèse de Roheim s'effondre.

La recherche empirique, abondante à l'heure où j'écris ces lignes, me semble prouver la justesse de l'analyse de Malinowski : le complexe d'Œdipe n'est pas une structure universelle de l'esprit humain.

Aux îles Trobriand, Malinowski n'a trouvé nulle trace de conflit entre père et fils. Les enfants y considèrent le père comme un complet étranger. Toutes les institutions sociales trahissent une filiation matrilinéaire. Au mieux, pour sa progéniture, le père est un ami bienveillant. Sans plus. Étrange précepte : les enfants ne savent rien de leur naissance et ne doivent pas soupçonner le rôle du père dans leur procréation.

L'autorité, en revanche, est représentée par l'oncle maternel, et cela, d'une façon assez terrible. Il nourrit, élève et commande les enfants de sa sœur. Ainsi, les conflits familiaux éclatent-ils entre l'oncle et ses neveux, mais pratiquement jamais entre le père et ses fils. Enfin, un interdit strict sépare le frère et la sœur. Dès leur plus jeune âge, ils sont éloignés l'un de l'autre. L'interdit de la sœur est même considéré par Malinowski comme le fondement de la morale sexuelle aux îles Trobriand.

Un lien quasi fonctionnel existe entre les interdits sexuels et l'échange. « Toute interdiction est en même temps, et sous un autre rapport, une prescription », note Claude Lévi-Strauss[39]. La prescription qui naît – par un mécanisme que Luc de Heusch[40] appelle, par opposition aux motivations psychologiques, une « motivation logique » – de l'interdit de l'inceste (soit avec la mère, soit avec la sœur) est l'exogamie. Et les sociétés patrilinéaires, où l'on peut admettre l'existence généralisée du complexe d'Œdipe, et les sociétés matrilinéaires produisent un tabou quasi absolu de l'inceste. Qu'il ne s'agisse pas du même type d'inceste n'est finalement que de peu d'importance : car les deux interdictions donnent naissance à la même prescription, à savoir une

obligation à l’exogamie.

Un groupe qui admet l’inceste se subdivise sans cesse. Il s’atomise. Aucun échange ne s’impose, aucune exogamie n’est nécessaire. Or nous avons vu que les périodes du paléolithique supérieur et du néolithique ont connu non seulement une structuration progressive des groupes, et donc une solidification de leur unité, mais encore leur élargissement permanent. Ce processus s’explique d’abord par une diminution de l’infanticide, elle-même consécutive à l’augmentation désormais assurée (grâce à la chasse et bientôt à l’agriculture) du volume de nourriture disponible. Mais ni la diminution de l’infanticide ni peut-être même un accroissement de la natalité chez des êtres désormais mieux nourris n’expliquent totalement cette modification quantitative du groupe. Seule une intensification des échanges, conséquence de l’exogamie, et donc la répression sociale de l’inceste expliquent en dernier lieu l’apparition du groupe élargi. Or la révolution néolithique, avec ses conquêtes étonnantes (la culture des céréales, la domestication de certains animaux, etc.), est le fruit d’une multitude d’expérimentations fortuites ou volontaires effectuées par des hommes. Un tel processus, marqué par le tâtonnement, l’échec puis la systématisation d’expériences réussies, supposait une multitude d’acteurs. Sans le groupe élargi, la révolution néolithique n’aurait pas eu lieu.

La genèse de l’homme-culture, et avec lui de la société humaine, ne relève pas pour les anthropologues culturels anglo-saxons d’un processus ininterrompu se poursuivant sur plusieurs centaines de millénaires. L’homme-culture apparaît d’un seul coup. Son apparition témoigne du saut qualitatif qui s’accomplit lorsqu’un nombre élevé et varié d’éléments quantitatifs s’accumulent à l’intérieur d’une sociabilité donnée. Aucun de ces éléments (ou mieux : de ces processus évolutionnaires parcellaires) pris séparément ne laissait prévoir ce qu’allait devenir l’homme-culture, sa singularité, ses modes de sociabilité.

Notes

1. Dès 1915, Lukács fut entouré à Budapest de tout un groupe d’intellectuels et artistes nourris des valeurs de l’*Aufklärung* : le sociologue Karl Mannheim, le cinéaste Béla Balázs, le militant anarchiste Erwin Szabó, les historiens de l’art Friedrich Antal et Arnold Hauser, etc., qui, tous, durent quitter la Hongrie après la chute du gouvernement révolutionnaire en 1919.

2. Charles Darwin, physiologue anglais, auteur d’une théorie de la naissance et de l’évolution de l’homme. Son ouvrage principal, *De l’origine des espèces par voie de sélection naturelle*, fut publié pour la première fois en 1859.

3. In *Anthologie poétique*, *op. cit.*, p. 47 *sq*.

4. Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*, *op. cit.*

5. Voir Jean-Philippe Domecq, *Robespierre, derniers temps*, *op. cit.*

6. « Le Manifeste des Égaux », 1796.

7. Pour prendre la mesure du déclin progressif du pouvoir économique, symbolique de la classe d'origine de Robespierre, voir Régis Debray, *Le Pouvoir intellectuel en France*, Paris, Ramsay, 1979, chap. II, p. 51 *sq*.

8. L'exemple est emprunté à Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960.

9. Paris, Payot, 1975.

10. Paris, Galilée, 1977.

11. Paris, Éditions du Seuil, p. 233 *sq*.

12. Trad. de l'allemand par Eliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, Paris, Payot, 1980.

13. Trad. de l'allemand, Paris, Payot, « Critique de la politique », 1977.

14. *Théâtre complet*, t. V, trad. de l'allemand par Armand Jacob, Paris, L'Arche, 1976.

15. *In* André Langaney, Jean Clottes, Jean Guilaine, Dominique Simonnet, *La Plus Belle Histoire de l'homme. Comment la terre devint humaine*, Paris, Éditions du Seuil, 1998, p. 21.

16. *Ibid.*, p. 29-30.

17. *Ibid.*, p. 23-25.

18. Soit après le dernier épisode glaciaire, qui s'étend de 120 000 à 10 000 ans avant notre ère.

19. Voir notamment V. Gordon Childe, *New Light on the Most Ancient East. The Oriental Prelude to European Prehistory*, Londres, Paul Kegan, 1934.

20. Sur son devenir, voir Edgar Morin, *Le Paradigme perdu. La nature humaine*, Paris, Éditions du Seuil, 1973.

21. Voir notamment Solly Zuckermann, *Functionnal Affinities of Man, Monkeys and Apes*, Londres, Kegan and Routledge, 1933 ; du même auteur : « L'hominisation de la famille et des groupes sociaux », in *Actes du colloque sur les processus d'hominisation*, Paris, 19-23 mai 1958, publiés par le CNRS, p. 149 *sq*.

22. Les biologistes admettent généralement que la vie est apparue sur la terre il y a environ 3,8 milliards d'années, époque à laquelle remontent les plus anciens indices de photosynthèse (processus de transformation de l'eau et du gaz carbonique en oxygène et en glucides). Dès lors, l'atmosphère s'est chargée en oxygène, ce qui a rendu les conditions terrestres de plus en plus favorables à l'expansion de la vie. La vie a dû commencer sous la forme d'une simple molécule capable de se reproduire. Rapporté au long passé de la vie, l'homme est une séquence on ne peut plus brève.

23. Pour la période comprise entre 3 millions d'années et 150 000 ans avant notre ère, les paléontologues ne disposent à ce jour que de deux squelettes présentables.

24. L'hominien fossile d'Olduvai (Tanzanie, vallée du Rift) fut découvert en 1959 par Louis et Mary Leakey. On l'a fait remonter à 1,8 million d'années. L'*Homo georgicus*, premier hominien

fossile à être découvert hors d'Afrique, en Géorgie en 2002, est daté de la même époque.

25. Les analyses fondées sur l'AND offrent aujourd'hui une nouvelle perspective, en particulier pour déceler dès cette époque, dans les ossements laissés par un même groupe biologique, la présence de femmes provenant d'un autre groupe biologique (exogamie).

26. Isaac Schapera, *Government and Politics in Tribal Societies*, Londres, Watts, 1956. À noter que certaines interprétations du comportement quotidien des Boshimans et de leur organisation semblent contredire sur des points importants (notamment l'exogamie), les observations de Zuckerman. Voir Louis Fourie, « The Boshiman », *in* Carl Hugo Linsingen Hahn, Heinrich Vedder et Louis Fourie, *The Native Tribes of South-West Africa*, Cape Town, Cape Times Limited, 1928, p. 79-104 ; Leo Frobenius, *The Childhood of Man*, New York, Meridian Books, 1960, p. 118 *sq*.

27. Colin M. Turnbull, *The Forest People*, New York, Simon and Schuster, 1961 (*Les Peuples de la forêt*, trad. Claude Elsen, Paris, Stock, 1961). Ituri est la grande forêt, largement impénétrable aux Blancs comme aux Bantous, qui se trouve au cœur de la République démocratique du Congo.

28. Raymond Dart, d'origine australienne, est de nationalité sud-africaine, mais, par sa formation, il appartient à l'ère culturelle anglo-saxonne. Voir notamment sa présentation de l'« *Australopithecus africanus*. The Man-Ape of South-Africa », in *Nature*, vol. 115, 1925, p. 195-199. Voir aussi son étude controversée consacrée à « The Predatory Transition from Ape to Man », in *International Anthropological and Linguistic Review*, n° 1, 1953, p. 201-217.

29. Clarence R. Carpenter, « Characteristics of Social Behaviour in Non-Human Primates », in *Transactions of the New York Academy of Sciences*, vol. 4, juin 1942, p. 248-258.

30. Voir notamment Jacques Lacan, *L'Agressivité en psychanalyse*, rapport présenté au XI^e^ Congrès des psychanalystes de langue française, Bruxelles, mai 1948, paru *in* Jacques Lacan, *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1966, p. 101 *sq*. Voir aussi Élisabeth Roudinesco, *La Part obscure de nous-mêmes. Une histoire des pervers*, Paris, Albin Michel, « Bibliothèque Albin Michel des Idées », 2007.

31. Voir à ce sujet Solly Zuckerman, « L'hominisation de la famille et des groupes sociaux », *op. cit.*, p. 158 *sq*.

32. Edgar Morin, *Le Paradigme perdu. La nature humaine*, *op. cit*., p. 146-147.

33. À ce sujet, voir Luc de Heusch, *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, Bruxelles, Éditions Institut Solvay, 1958.

34. Les Trobriandais vivent sur les îles Trobriand, un archipel du Pacifique au large de la côte orientale de la Nouvelle-Guinée.

35. Roger Dadoun, *Géza Róheim*, Paris, Payot, 1972.

36. Publié pour la première fois en 1925 sous le titre *Australian Totemism. A Psychological Study in Anthropology*, Londres, G. Allen & Unwin.

37. *In Imago*, vol. VII, 1921.

38. Traduit de l'anglais par Marie Moscovici, Paris, Gallimard, « Connaissance de l'inconscient », 1967 ; de Róheim, voir aussi *The Gates of the Dream*, New York, International

Universities Press, 1952 ; *Les Portes du rêve*, trad. Monique Manin et Florence Verne, Paris, Payot, 1973 ; « Psychanalyse Primitiver Kulturen », in *Imago*, vol. XVIII, 1932 ; « Primitive High Gods », in *Psychoanalytic Quarterly Library*, 1934.

39. Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949), dernière édition New York, Mouton de Gruyter, 2002, p. 52.

40. Luc de Heusch, *Pourquoi l'épouser ? Et autres essais*, Paris, Gallimard, 1971.

NEUVIÈME CHAPITRE

Les peuples du silence

Et pendant ce temps-là, les tribus et les peuples
Égratignent la terre et dorment dans la mine,
Ils pêchent parmi les épines de l'hiver,
Ils enfoncent les clous dans leurs cercueils.
Ils élèvent des villes qu'ils n'habitent pas,
Ils sèment ce pain-là qu'ils n'auront pas demain.
Ils se disputent pour la faim et le danger.

Pablo NERUDA, *Mémorial de l'Île noire*[1]

Les grandes œuvres de l'école de Francfort analysent admirablement les mécanismes de domination symbolique et matérielle que les classes capitalistes mettent en œuvre pour gouverner les travailleurs du centre et asservir les peuples de la périphérie, mais elles demeurent muettes sur la résistance – inlassable, irréductible – que ces derniers opposent à leurs agresseurs.

Les anthropologues culturels anglo-saxons adoptent la démarche inverse : ils privilégient l'étude des sociétés premières – africaines, indiennes, océaniennes, etc. –, en mettant au jour leurs cultures ontogénétiques, leurs modes d'organisation sociale, leurs cosmogonies. La majorité d'entre eux néglige, en revanche, presque totalement l'analyse des stratégies d'agression qu'exercent à leur encontre les puissances industrielles et financières du centre.

Les années 1960 ont vu s'opérer une modification radicale des rapports de force au sein de la société planétaire. La bourgeoisie dominante en Occident a perdu graduellement de sa toute-puissance, non seulement au sein des sociétés industrielles d'Europe mais également dans les territoires qu'elle avait conquis outre-mer. Au XIX^{e} siècle, elle avait, comme dit Marx, « unifié » le monde. Elle est aujourd'hui en déclin. La décolonisation, entre autres, a fait surgir à la périphérie du monde capitaliste des « raisons régionales » contestataires et vigoureuses.

Pour comprendre la dialectique – complexe, plurielle, violente – du conflit entre les sociétés industrielles – marquées par une vision prométhéenne de l'histoire, un outillage étendu, une symbolique agressive – et les sociétés traditionnelles – dotées de cultures ancestrales, de modes de production agraires, artisanaux –, il faut faire appel à un groupe de sociologues qui ont surgi avec la Résistance en France, et dont les thèses se sont affirmées dans le combat contre le marxisme dogmatique d'une part, contre l'idéologie colonialiste de l'autre.

Je les désigne d'une expression que j'emprunte à Georges Balandier : ce sont les tenants d'une « sociologie générative ». Voici ce que dit Balandier : « Nos recherches nouvelles conduisent à mieux mesurer l'espace de liberté et de spécificité présent en toute société. Elles révèlent – par une démarche que l'on peut qualifier comme celle d'une *sociologie générative* – à quel degré les configurations sociales sont mouvantes : constamment en voie de se faire et de déterminer leur sens. Elles montrent qu'il n'est pas de sociétés plates ou réduites à une unique dimension, et qu'il n'en est aucune qui ne porte en elle plusieurs possibles à partir desquels les auteurs sociaux peuvent orienter leur avenir[2]. »

Dans ce groupe figurent notamment Roger Bastide, Georges Balandier, Jean Duvignaud, Gilbert Durand, Edgar Morin. Ces hommes ont plusieurs choses en commun : la plupart d'entre eux ont lutté dans diverses organisations de la Résistance durant l'occupation nazie de la France. Maquis de Franche-Comté pour Georges Balandier, réseaux de résistance Francs-tireurs et partisans (FTP) du Parti communiste pour Jean Duvignaud et Edgar Morin.

Dès la libération de Paris, Georges Gurvitch, exilé à New York, avait été appelé à la chaire de sociologie à la Sorbonne. Il y prit la succession de Maurice Halbwachs, déporté et mort à Buchenwald quelques semaines avant la libération du camp. D'une vitalité personnelle et d'une créativité intellectuelle prodigieuses, Gurvitch fonda à Paris le Laboratoire de sociologie de la connaissance[3].

Dans une société française animée par les espérances et les projets qu'avaient fait naître la Résistance, la Libération et la victoire sur le fascisme, ce centre joua un rôle considérable. Nombre de jeunes chercheurs de la génération de la Résistance, parmi les plus féconds et les plus novateurs, s'y regroupèrent spontanément[4]. Gurvitch fournit un abri institutionnel à leurs recherches. Aînés des insurgés de mai 1968, ces jeunes sociologues (philosophes, épistémologues, anthropologues) étaient persuadés qu'une sociologie rénovée, débarrassée de ses dogmatismes et de ses « vérités » apodictiques, pouvait contribuer à changer la société française et le monde.

La déception ne tarda pas. La IV[e] République, ses caciques politiques et ses notables universitaires étouffèrent progressivement toute espérance de révolution, de rénovation radicale née de la Résistance. La guerre froide commença et figea la recherche universitaire. Enfin, l'extension du conflit de Corée (1952), la menace imminente d'une troisième guerre mondiale favorisa partout, et surtout à l'université, l'éclosion des instincts conservateurs les plus rétrogrades. Pour les jeunes sociologues, la désillusion fut amère.

La construction de la nouvelle société européenne à laquelle ils entendaient contribuer – par leurs recherches, leur travail politique militant – avortait. En même temps, l'espoir avait changé de camp, il animait les peuples colonisés en lutte pour leur indépendance. Les sociologues de ce groupe partirent donc, sinon outre-mer, du moins hors de leur monde. Au hasard de leurs pérégrinations, ils se plongèrent dans des sociétés non encore totalement détruites par la violence symbolique du capital et la pratique de la rationalité marchande. Ils y découvrirent les limites objectives, jusqu'ici inconscientes, qu'imposaient à leur perception les catégories mentales de leur culture d'origine. Bastide, Balandier, Duvignaud, Morin – mais aussi Touraine, qui fréquenta pendant quelque temps le laboratoire de Gurvitch – firent voler en éclats des pans entiers du savoir constitué.

Balandier partit en Afrique occidentale (où il participa aux combats de la décolonisation), puis en Afrique centrale. De ses séjours, il ramena un ouvrage magnifique, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*[5]. Jean Duvignaud se fixa au Maghreb. C'est dans une oasis du Sud tunisien que naquit son maître-livre : *Chebika*[6]. Morin, exclu comme Duvignaud du Parti communiste, s'avança sur des sentiers encore plus inattendus. Traquant le discours infraconceptuel dans le vécu quotidien de la société industrielle, son œuvre, vaste et puissante, finit par déboucher sur un nouveau discours de *La Méthode*[7]. Défiant les classements disciplinaires académiques et prenant en compte, en les croisant, toutes les sciences, Edgar Morin déclara : « Nous avons besoin d'une méthode de connaissance qui traduise la complexité du réel, reconnaisse l'existence des êtres, approche le mystère des choses. » Roger Bastide, enfin, qui avait succédé à Claude Lévi-Strauss à la tête de la Mission universitaire française de São Paulo, resta seize ans au Brésil, de 1938 à 1954. Fils de Xangô, initié à l'orixá – roi du *candomblé* Opá Afonjá de Salvador de Bahia – il donna ses lettres de noblesse à la sociologie de la diaspora africaine au Brésil.

La sociologie générative opère une rupture radicale avec toutes les théories – marxistes, anthropologiques anglo-saxonnes, etc. – qui postulent l'évolution unilinéaire des modes de production, des systèmes symboliques, des formations sociales. Il n'existe pas, pour elle, de sociétés « développées », « sous-développées », « en voie de développement ». Elle récuse l'existence d'une logique en vertu de laquelle la société productiviste, industrielle à outillage complexe, à accumulation rapide serait supérieure aux autres. Toute organisation sociale – tout système de propriété, toute idéologie, tout État, tout mode de production, tout système de rapports entre nations, etc. – est « bonne », dans la mesure où elle accroît l'autonomie de l'individu, sa capacité d'organiser lui-même sa propre vie, de donner un sens à son existence et de maîtriser les contradictions constitutives de l'humanité. Elle est « mauvaise », donc à combattre, dans la mesure où elle instrumentalise l'homme et la nature en fonction d'une rationalité dont les paramètres exclusifs ne sont ni l'épanouissement ni le bonheur des hommes.

La sociologie générative use de critères d'évaluation nouveaux, bien différents de ceux que mettaient en pratique les « vieux marxistes allemands » et les anthropologues culturels anglo-saxons. Ainsi, quels que soient leur mode de production matériel ou symbolique, leur morphologie climatique, leur substrat démographique, toutes les sociétés, disent-ils, affrontent un certain nombre de problèmes identiques. Georges Balandier les appelle les *anthropologiques*[8]. J'en donne quelques exemples.

Toute société ne se reproduit que grâce à la bisexualité ; toute société doit donc inventer des mécanismes pour gérer l'opposition entre les sexes, socialiser l'acte reproducteur et se doter d'un ensemble de normes capables de maîtriser, d'ordonner, de domestiquer l'imaginaire et la pratique de la sexualité.

Autre exemple : toute société produit une pyramide des classes d'âges. La transmission du savoir instrumental exige ainsi l'invention de modes de transmission (cérémonie initiatique dans les sociétés à tradition orale africaine ; méthodes pédagogiques et institutions scolaires en Europe).

Autre exemple encore : toute société est déchirée par des conflits structurels ou contingents multiples. Toute société doit donc inventer des mécanismes pour administrer, maîtriser, gérer ces conflits. Le *candomblé* nagô des sociétés de la diaspora africaine du Brésil (Bahia, Maragnan, Para) a créé des rituels de transe pour pacifier la société, provoquer la catharsis récurrente et résoudre les multiples conflits qui opposent les hommes entre eux. Les sociétés capitalistes

marchandes d'Occident et les sociétés « socialistes » d'Orient (Chine, Corée du Nord), elles, mettent en place, pour résoudre des problèmes identiques, un système complexe d'institutions judiciaires, psychiatriques, de protection, de surveillance, de répression, de punition.

Si les partisans de la sociologie générative rejettent radicalement la division communément appliquée aujourd'hui par le discours des Nations unies ou la plupart des instituts de recherche entre « sociétés développées », « sous-développées » et « en voie de développement », ils ne produisent pas pour autant, nous l'avons vu, une vision du monde agnostique.

Le critère central dont ils usent pour les différencier est le niveau de violence que mobilise une société pour résoudre ses *anthropologiques*. Si elle déploie une violence massive, récurrente, elle figurera au bas de l'échelle. Si, en revanche, ses modes de résolution des conflits (entre familles, entre voisins, entre membres d'un même clan, etc.) mettent en œuvre des rituels, des institutions respectant au maximum l'autonomie du sujet et n'appliquant qu'une contrainte minimale, la société sera tenue pour exemplaire et figurera en haut du classement. Je donne un exemple. Il ne fait aucun doute que la transe collective strictement normée, la reproduction par les possédés de l'ordre de l'univers, tels qu'ils sont pratiqués au candomblé nagô de Salvador de Bahia (du Maragnan, du Piaui, etc.), sont exempts de toute répression. Comparés à la justice pénale, aux asiles, aux prisons des sociétés occidentales, les institutions du candomblé montrent un degré de civilisation bien plus élevé que celui que l'on rencontre en Europe.

J'ajoute que la société initiatique du candomblé ne connaît que très peu de récidive. Au sortir de la transe rituelle, les conflits sont en principe définitivement réglés et le « déviant » est réintégré dans la communauté. Tel n'est évidemment pas le cas des sociétés qui appliquent des méthodes de gestion des conflits fondées sur la violence et la réparation compensatoire.

La transe collective est normée par la cosmogonie nagô (nom des Afro-Brésiliens de descendance yoruba). Elle constitue, en fait, un théâtre rituel. Chacun des possédés incarne une des figures du panthéon des divinités africaines, appelées orixás. Les orixás ne sont ni des êtres morts se manifestant aux vivants ni de purs esprits. Ils se révèlent par le biais d'une médiumnité contrôlée. Les orixás constituent des forces de l'univers. Moment central de la vie de la société initiatique, la possession est l'apparition d'une de ces forces dans le corps d'une femme, plus rarement dans celui d'un homme. La descente de l'orixá, la possession, bloque la conscience du possédé de façon absolue. C'est la *ronda*, le théâtre rituel, qui résout en les mettant en scène, par orixás interposés, les conflits de la société.

Je sais par expérience qu'à Bahia les conflits qui ravagent les candomblés sont souvent d'une extrême violence. Les jeunes femmes initiées, souvent très belles, ont un tempérament volcanique. Leurs passions, leurs jalousies, ou celles de leurs compagnons, sont à l'origine de nombreux drames. La vie quotidienne des dockers noirs du port, des pêcheurs de la baie, des serveurs des grands hôtels, des domestiques des planteurs blancs est dure, misérable, traversée d'humiliations et d'angoisses. Entre eux, les prolétaires afro-brésiliens ne se font pas de cadeaux. Leurs frustrations, leur agressivité compensatoire explosent fréquemment dans des querelles bruyantes, violentes, parfois sanglantes.

Mais telle est la force de la transe collective, du théâtre rituel, que la pacification de la société s'opère régulièrement, presque miraculeusement, sans dommages.

Parmi les souvenirs les plus beaux de ma vie, je compte ces nuits passées au terreiro d'Olga de Alaketu, dans la brousse de Matatu de Brotas à Bahia. À la tombée du jour, les foules de va-nu-pieds, d'ouvriers, de vendeuses aux robes colorées, d'enfants pauvrement vêtus affluent vers la colline. Beaucoup de visages sont fermés, presque haineux. Les tambours résonnent, la *ronda* se forme, les orixás descendent. Dix heures plus tard, quand le soleil se lève sur l'Atlantique, les cortèges se reforment, les gens redescendent la colline apaisés, heureux, se parlant à mi-voix, se tenant par la main, jouissant de la paix rétablie par les orixás.

Pour moi, il ne fait aucun doute que, dans la hiérarchie des sociétés existantes, les sociétés traditionnelles précapitalistes de la diaspora africaine du Brésil figurent bien au-dessus des sociétés marchandes d'Occident.

Le besoin de connaître le monde, de connaître sa position dans le monde, l'aspiration à la totalité est fondamental pour l'homme. Mais chaque société produit son propre système de valeurs, donne à ses pratiques des sens successifs différents.

Quand, en sociologie, il est question de « sens », de « valeurs », une remarque s'impose : le jugement de valeur accompagne le travail sociologique comme il accompagne la production sociale de tout homme ; mais le sociologue ne détient pas le code des valeurs qui orientent, guident l'histoire des hommes. Il participe à la production des indices de légitimité de ces valeurs, et dans cette production il prend parti. S'il n'existe pas de critères sociologiques de la vérité de l'homme et du sens de l'histoire – parce que, encore une fois, le sens de l'histoire, la vérité de l'homme sont le produit d'une pratique collective à laquelle le sociologue,

comme toute autre personne, participe –, les valeurs de l'homme, le sens de l'histoire sont objets de sociologie. Il n'existe pas, en sociologie, de « vérité » immuable, non dépendante, non conjoncturelle, non contingente. Les questions centrales sont celles du nombre d'hommes d'une société donnée invités à participer à l'élaboration du sens, des valeurs, celle de la liberté dont ils disposent pour formuler leurs propositions, celle du degré d'efficacité avec laquelle ces propositions sont traduites dans les faits. Balandier résume mon propos : « Contrôle mutuel de la puissance et création collective du sens : le problème décisif est celui de la participation continue du plus grand nombre d'acteurs sociaux aux définitions – toujours à reprendre – de la société : le reconnaître, c'est marquer la nécessité de leur présence en ces lieux de la société où se font les choix qui la déterminent et où s'engendrent les éléments de sa signification[9]. »

Toute science doit constituer son objet. La sociologie générative formule certains éléments d'une théorie de la constitution de l'objet, qui rompt radicalement avec la théorie de la constitution de l'objet telle qu'elle était proposée, soit par les « vieux marxistes allemands », soit par les anthropologues culturels anglo-saxons. Aucun objet n'est donné « naturellement » à l'investigation sociologique. Or, dans chacun des objets qu'il constitue, le sujet épistémique est lui-même impliqué.

Écoutons Roger Bastide : « Le sujet et ses propres intérêts font partie de la définition de l'objet… le sujet s'observe dans ce qu'il contemple. Image contre réalité[10]. » Encore Bastide : « Il y a une frustration de la raison comme il y a une frustration de la libido. Il y a aussi une déviation de la raison vers la rationalisation sous le choc de cette frustration[11]. » On objectera que cette situation n'est pas propre à la sociologie, ni même aux sciences sociales dans leur ensemble. Les chimistes, les astronomes, les physiciens, les biologistes constituent eux aussi leurs objets et respectent les tabous que leur propre libido frustrée leur impose. Il n'existe point, en science, d'objets immédiatement donnés.

La situation des sciences de la nature est néanmoins radicalement différente de celle des sciences de l'homme. Pour deux raisons au moins : la nature des choses mortes révèle un certain nombre de déterminismes qui, une fois mis au jour et rendus maniables, confèrent à l'expérimentation une valeur objective quasi absolue. La nature confirme ou réfute de façon indépendante les hypothèses avancées par l'expérimentateur. Tel n'est évidemment pas le cas en

sciences sociales. Aucune nature immuable ne viendra jamais ni infirmer ni confirmer les hypothèses du chercheur.

La seconde raison de cette fondamentale différence de situation entre sciences de la nature et sciences de l'homme réside dans le processus même de la constitution de l'objet. L'objet des sciences naturelles possède presque toujours un caractère univoque. La pomme qui tombe aux pieds de Newton devient objet de réflexion scientifique de par la volonté de Newton, mais elle est un objet univoque parce que la qualité qui fait que, de phénomène indéterminé, elle se transforme en objet d'investigation, réside justement dans le fait qu'elle tombe. Ce n'est pas la pomme, c'est son mouvement d'attraction vers la terre qui devient prétexte d'investigation, provocation pour l'esprit humain ou encore objet de science. Or la pomme tombe. En d'autres termes : son mouvement est univoque. Le principe de la gravitation est universel. La sociologie affronte une situation toute différente. Une dialectique sociale, une institution même parfaitement structurée, une relation commandement/obéissance, une œuvre d'art ou une idéologie ne sont jamais univoques. Comme le dit Bastide : les définitions successives ou coexistantes d'un même objet social « n'embrassent jamais les mêmes portions du réel ».

Reprenons l'exemple de la pomme. Qu'elle tombe d'un pommier au Japon, en France ou au Kansas, elle inspire aux physiciens les mêmes réflexions sur la gravitation, à certaines variables mesurables près, que détermine le lieu d'observation[12]. En revanche, la définition d'une couleur, le jaune par exemple, n'embrasse pas partout – pour reprendre les termes de Bastide – les mêmes portions du réel. Pour un Français, la vue d'un paysage où le jaune prédomine évoque le soleil, l'été, la chaleur, les vacances, un champ de blé, de colza ou de tournesols, le bien-être. Pour un paysan ou un nomade du Sahel, elle signifie sécheresse, souffrance, soif, famine, ruine et mort.

Le sociologue est donc personnellement impliqué dans la constitution de son objet. Il l'est avec une intensité et une profondeur que ne partagent ni le biologiste, ni l'astronome, ni le chimiste, ni le physicien. Les images que le sociologue mobilise et projette sur l'objet – dont ensuite il entreprend l'analyse raisonnée – sont, selon toute probabilité, l'exact reflet des expériences intimes et des conflits existentiels, assumés ou refoulés, qu'il vit lui-même. Pour Bastide, l'épineux problème de la constitution de l'objet, autrement dit de l'objectivité en sociologie, se réduit finalement à cette constatation apparemment simple : « Connaître les motifs qui nous poussent est le seul moyen que nous ayons pour surmonter notre subjectivité[13]. »

La sociologie générative conteste le champ de réalité artificiellement limité, qui est la norme chez les sociologues marxistes, par exemple. C'est ainsi que les marxistes instaurent un partage entre la conduite normée et la parole du « fou », entre le « normal » et le « pathologique ». Ils refusent d'interroger le rêve, renvoient au domaine du pathologique toute événementialité infraconceptuelle que l'on voit surgir dans la transe, la médiumnité, la possession, le savoir initiatique. Une grande partie de notre vie est pourtant vécue à un niveau infraconceptuel : elle produit des images, des symboles, des certitudes, des motivations, qui ne s'expriment pas sous forme de concepts. La possession, le rêve, la transe sont au centre de la plupart des grandes cultures africaines, indiennes, océaniennes. Ils répondent à leur façon aux questions ontologiques que se posent les hommes.

J'ouvre une parenthèse. Le terme d'*ontologie* ne figure ici que comme *référentiel*, au sens où l'entend le philosophe Ferdinand Gonseth. Le référentiel indique la présence d'une question qui invalide tout discours qui ne s'y réfère pas. Le référentiel ne juge donc nullement du contenu sémantique objectivement juste ou faux du discours. Un système culturel (ou une sociologie) qui se prononce sur l'être de l'homme peut encore et toujours se tromper dans son énoncé et affirmer des choses erronées sur l'homme réel. Ce que nous savons, en revanche, c'est qu'une culture ou une sociologie qui tenterait d'occulter le problème ontologique, c'est-à-dire la question du sens de la vie et de l'être de l'homme, constituerait à coup sûr une culture ou une sociologie fausse. Parce que, justement, la question du sens de la vie, de l'être de l'homme est une question invincible, donc une question juste.

En introduisant dans le champ des objets de connaissance nouveaux, frappés auparavant de négativité – comme par exemple le rêve, la transe, la folie, les cosmogonies des sociétés rurales, les rites mortuaires et la mort –, la sociologie générative se met à l'écoute attentive des sociétés dominées. Elle donne une voix aux peuples du silence. Leurs sociétés procèdent d'une histoire culturelle, symbolique, matérielle qui est différente de celle qui, à travers l'Antiquité, le Moyen Âge, la Renaissance et les Temps modernes, a façonné les sociétés urbaines occidentales. La sociologie générative postule ainsi la *pluralité des raisons* nées de la pluralité des modes d'organisation sociale, des modes d'expression et des méthodes de symbolisation auxquels ont recours les sociétés d'origines différentes.

La sociologie générative rejette la dichotomie entre « sociétés historiques » et « sociétés sans histoire », ou « sociétés prométhéennes » et « sociétés à histoire répétitive ». De quoi s'agit-il ? D'une entreprise d'abaissement des sociétés extra-européennes, particulièrement des sociétés africaines, mais aussi des sociétés rurales d'Europe, par une sociologie européenne ethnocentrique, qu'elle soit d'expression marxiste ou non. Les sociétés industrielles et marchandes d'Europe se représentent leur passé en tentant d'en reproduire la succession événementielle. Elles ont inventé un code (la chronologie décimale pour la plupart d'entre elles) pour structurer ce passé. En outre, elles produisent une philosophie de l'histoire chargée de retrouver dans la suite confuse des événements un sens caché, qu'elles nomment « sens de l'histoire ». Ces sociétés industrielles se préoccupent de façon intense de leur passé vécu. Et il est incontestable qu'elles sont modifiées en profondeur, affectées de façon décisive par le temps qui passe. De ce point de vue, elles constituent sans aucun doute des « sociétés historiques ».

Les sociétés africaines traditionnelles, elles, ne prétendent pas restituer le passé tel qu'il a réellement existé. Leurs fêtes périodiques, moments centraux de la vie sociale, se contentent d'une remise en scène périodique du mythe fondateur du groupe. Elles rappellent par là les fondements ontologiques de leur communauté. Dans une société de tradition orale – et la plupart des sociétés africaines traditionnelles le sont –, on chercherait en vain un code de l'histoire comparable à la chronologie utilisée par les sociétés européennes. En outre, on y chercherait sans plus de succès une activité intellectuelle ou une intentionalité sociale qui puisse être comparée à l'histoire/science des sociétés occidentales. Mais les sociétés réputées « sans histoire » ne sont pas pour autant des sociétés a-historiques. Elles ont une histoire, mais son mode de production est différent de celui des sociétés capitalistes marchandes. Ayant renoncé à la création d'une histoire/science, se consacrant, avec une obstination millénaire, à transmettre des certitudes nécessaires à leur devenir existentiel, elles n'accordent que peu d'attention aux changements contingents de la vie humaine. Exemple : un paysan Bahutu, habitant les somptueuses collines du Burundi, sur les bords du lac Tanganyika, ne connaît que très exceptionnellement sa date de naissance, mais il sait presque tout sur sa propre mort à venir, sur les lieux où résident les morts, sur le sens que revêt sa vie, sur les forces qui habitent l'univers. « *Kera* » est le terme qui, dans sa langue, désigne le passé (« il y a longtemps », « ce fut autrefois »). *Kera* résume tout le passé.

Entre le temps social de la société capitaliste marchande et celui des sociétés africaines traditionnelles, le fossé est considérable.

Ce n'est pas dans le cadre de la durée universelle que les sociétés africaines articulent les moments du changement. Elles le font uniquement par rapport à leurs structures sociales propres. Les mythes fondateurs expliquent à la société sa propre genèse. Les sociétés traditionnelles africaines vivent dans une sorte d'insouciance de l'universalité de l'espèce. Leur image du monde ne tient généralement compte que de leurs propres existences isolées. Ainsi le mythe fondateur des Bahutu ne s'occupe ni de classer ni de ranger, à l'intérieur ou à l'extérieur de leur univers, les peuples de l'Est congolais, du Katanga ou de la Tanzanie. Pourtant ces peuples sont les voisins immédiats des Bahutu. Ceux-ci connaissent parfaitement leur existence, ne serait-ce que de vue.

Toute société africaine traditionnelle ou presque possède sa propre notion du temps. Elle englobe les vivants et les morts, Dieu et les hommes, le ciel, la terre, le royaume des défunts. Mais, je le répète, elle ne mentionne pas ou rarement la condition temporelle des autres sociétés. Quoi qu'il en soit, ni le royaume du Burundi, ni le candomblé du Brésil ne connaissent d'histoire cumulative et écrite. Il ne s'agit donc pas – pour reprendre les termes de Georges Gurvitch – de « sociétés prométhéennes », où chaque expérience nouvelle remet en question le projet social tout entier[14]. Toute histoire des peuples africains traditionnels est, à de rares exceptions près, une histoire qui ne véhicule que l'essentiel. Elle traite des seules questions qui valent la peine de l'être : d'où vient l'homme ? quelle est sa tâche sur terre ? comment meurt-il et peut-il espérer, pendant sa vie, nouer une relation avec Dieu ? La tradition orale africaine est un système d'auto-interprétation concrète et non réifiée. Par elle, la société s'explique à elle-même. L'histoire des Africains approche d'une vérité ontologique.

Ce qui est vrai pour les sociétés traditionnelles africaines l'est aussi pour les sociétés préindustrielles subsistant en Europe. J'en donne un exemple. La société rurale alpestre semi-nomade du Val d'Anniviers (Alpes valaisannes) passe pour avoir été, jusqu'à son intégration dans l'univers touristique urbain, une « société sans histoire ». C'est ainsi que les citadins se représentaient les Anniviards et comment ils ont réussi à leur imposer cette représentation, réduisant leur histoire au folklore. Un sociologue anniviard, Bernard Crettaz, a brisé cette représentation de sa société d'origine[15]. En exhumant des archives, en étudiant plus particulièrement les interminables procès qui ont ponctué l'histoire de la vallée – au cours des deux derniers siècles –, en écoutant les siens, il a révélé la configuration particulière des conflits qui ont traversé la société anniviarde de génération en génération : ceux-ci constituent la forme même des

transformations sociales qui y sont intervenues. Ici, la succession événementielle se mesure à l'aune des générations et par rapport à ces contradictions majeures du corps social qu'expriment les querelles judiciaires, dont l'enjeu – la plupart du temps – a été le contrôle de l'eau, des passages et d'une terre au relief tourmenté, rare et aride.

Ce qui nous unit, alors ? Tout homme éprouve le froid, le chaud, la faim, l'amour, l'espérance et la peur. Il s'éprouve vivant en existant, en produisant sa vie. Tout homme veut être heureux, désire manger, se protéger du froid, de l'angoisse, de la solitude. Tout homme – à quelque continent, nation, classe, culture, ethnie, âge qu'il appartienne – craint la mort, déteste la maladie. Or tout homme est habité par une conscience réflexive. Un impératif catégorique l'habite : celui de connaître le monde ou, plus précisément, celui de symboliser sa situation concrète dans le monde.

Quelle est ma conviction personnelle ? Elle rejoint la constatation bien connue de Feuerbach : « La conscience d'identité n'existe que pour un être qui a pour objet sa propre espèce et sa propre essence […]. Être doué de conscience, c'est être capable de science. La science est la conscience des espèces. Or seul un être qui a pour objet sa propre espèce, sa propre essence, est susceptible de prendre pour objet, dans leurs significations essentielles, des choses et des êtres autres que lui[16]. » Seul parmi toutes les espèces vivantes, l'homme possède une conscience de l'identité. Un enfant sous-alimenté est un spectacle insoutenable pour tout homme. Emmanuel Kant écrit : « L'inhumanité infligée à un autre détruit l'humanité en moi[17]. » La souffrance d'autrui me fait souffrir. Elle blesse ma propre conscience, la fissure, la rend malheureuse, elle détruit en moi ce que j'éprouve comme une « valeur » irréductible, le désir de ne pas souffrir, de manger, d'être heureux. Elle anéantit en moi ce que j'ai de plus précieux : mon « humanité », c'est-à-dire la conscience irréductible de l'identité ontologique de tous les êtres humains. Ces « valeurs » n'ont rien à voir avec un quelconque instituant métasocial, idéologique ou religieux ; elles relèvent de l'évidence matérielle. Ces « valeurs » sont potentiellement universelles, parce qu'elles sont constitutives de l'homme lui-même.

Notes

1. *Op. cit.*

2. *Sens et puissances*, Paris, PUF, 1971, p. 9.

3. C’est le Laboratoire de sociologie de la connaissance de l’université Rabelais de Tours – dirigé par Jean Duvignaud – qui prit le relais du centre d’études créé par Gurvitch après la mort de celui-ci.

4. Deux d’entre eux ont consacré à Gurvitch des livres empreints d’amitié et de gratitude : Georges Balandier, *Gurvitch*, Paris, PUF, 1972 ; Jean Duvignaud, *Gurvitch*, Paris, Seghers, 1969.

5. Paris, PUF, 1955 (régulièrement réédité).

6. *Chebika. Mutations dans un village du Maghreb*, Paris, Gallimard, 1968 ; réédition, suivie de *Retour à Chebika 1990. Changement dans un village du Sud tunisien*, Paris, Plon, 2011.

7. *La Méthode*, 6 vol. (1. *La Nature de la Nature* ; 2. *La Vie de la Vie* ; 3. *La Connaissance de la Connaissance* ; 4. *Les Idées* ; 5. *L’Humanité de l’Humanité* ; 6. *Éthique*), Paris, Éditions du Seuil, 1977-2004.

8. Georges Balandier, *Anthropologiques*, Paris, PUF, 1974.

9. Georges Balandier, *Sens et puissances*, *op. cit.*, p. 299.

10. Roger Bastide, *Sociologie et psychanalyse*, Paris, PUF, 1950, p. 264.

11. *Ibid.*, p. 284.

12. La gravitation newtonienne reste valable dans l’univers des étoiles, avec les corrections apportées par Einstein et sa théorie de la relativité générale pour décrire certains objets et phénomènes astronomiques particuliers comme, par exemple, les trous noirs.

13. Roger Bastide, *Sociologie et psychanalyse*, *op. cit.*

14. Georges Gurvitch, « Mon itinéraire intellectuel ou l’exclu de la horde », in *L’Homme et la Société*, Paris, Anthropos, 1966.

15. Bernard Crettaz, *Nomades et sédentaires*, Genève, Grounauer, 1979.

16. Voir Ludwig Feuerbach, *Manifestes philosophiques*, trad. Louis Althusser, Paris, PUF, 1960, p. 57-58.

17. Emmanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Horst D. Brandt et Piero Giordanetti (dir.), Hambourg, Felix Meiner Verlag (« Philosophische Bibliothek »), 2005.

CONCLUSION

Choisir son camp

À la table de qui le Juste refuserait-il de s'asseoir
S'il s'agit d'aider la justice ?
Quel remède paraîtrait trop amer
Au mourant ?
Quelle bassesse ne refuserais-tu pas de commettre
Pour extirper toute bassesse ?
Si tu pouvais transformer le monde, que
N'accepterais-tu de faire ?
Qui es-tu ?
Enfonce-toi dans la fange,
Embrasse le bourreau, mais
Change le monde, il en a besoin !

Bertolt BRECHT,
Change le monde, il en a besoin[1]

Face à la dictature planétaire des oligarchies du capital financier globalisé, de leurs séides et de leurs mercenaires, un sujet historique nouveau se dresse : *la société civile planétaire*.

« L'inhumanité infligée à un autre détruit l'humanité en moi. » Je réitère et fais mienne cette évidence d'Emmanuel Kant. L'*impératif catégorique* est en chacun de nous[2]. Il est le moteur de la société civile planétaire. La conscience de l'identité – moi je suis l'autre, l'autre est moi – est consubstantielle à l'homme. Le principe fondateur du système capitaliste est la concurrence impitoyable entre tous les individus et entre tous les peuples. La conscience de l'identité, l'impératif moral mettent en œuvre une stratégie radicalement opposée : celle de la solidarité.

La logique du capital est fondée sur l'affrontement, la guerre, l'écrasement ; la logique de la solidarité est fondée sur la complémentarité, la réciprocité des relations entre les hommes.

Dans ses *Minima moralia*, Theodor W. Adorno fait ce constat : « *Es gibt kein richtiges Leben im falschem* » (« Il n'existe pas de vie juste dans la fausse[3] »).

Au lendemain de la victoire des insurgés sandinistes à Managua, j'ai vu cette banderole accrochée à la façade décrépite, lavée par les tempêtes tropicales, du ministère de l'Intérieur, qui proclamait : *« La solidaridad es la ternura de los pueblos[4] »* (« La solidarité est la tendresse des peuples »).

Opposer la stratégie de solidarité à la stratégie de concurrence, de soumission et d'exploitation, n'est-ce pas utopique ? Les oligarchies, nous l'avons vu, dominent non seulement le discours public, mais aussi la capacité cognitive des sociétés les plus puissantes d'Europe, d'Amérique du Nord, du Japon, de Chine. C'est ainsi que des millions de personnes, vivant pourtant, pour une grande partie d'entre elles, dans des sociétés où l'information circule librement, ont perdu de vue l'impératif moral, recouvert qu'il est, étouffé en quelque sorte par des significations fausses. Dans les sociétés occidentales – comme dans celles de l'hémisphère Sud qui les imitent –, l'aliénation de la conscience collective est presque achevée. Je l'ai montré dans ce livre.

Max Horkheimer écrit : « Ce n'est pas seulement la violence immédiate qui a permis à l'ordre de se maintenir, mais les hommes eux-mêmes ont appris à l'approuver.[5] »

Toute espérance est-elle donc vaine, illusoire, pure consolation au spectacle d'un monde dément ? L'histoire, au même titre que la vie, ne serait-elle, comme Shakespeare le fait dire à Macbeth, qu'une « fable racontée par un idiot, pleine de bruit et de fureur, et qui ne signifie rien *(« a tale Told by an idiot, full of sound and fury Signifying nothing[6] »)* ? Je ne le crois pas. Les combats de résistance de la société civile planétaire le montrent.

Une conscience nouvelle, encore insuffisamment articulée, une conscience pour soi, est en train de naître aujourd'hui en Europe – et ailleurs sur terre. Marx écrit à Wedeymeyer : « Le révolutionnaire doit être capable d'entendre pousser l'herbe. » Une extrême attention, une grande disponibilité d'esprit sont demandées dans ce contexte. Le front du refus – fraternité d'hommes et de femmes en rupture – est partout à l'œuvre.

Il agit spontanément. Aucun comité central ne le dirige. Aucune ligne de parti, aucun dogme ne le contraignent. L'impératif moral surgit au moment souvent le plus inattendu, déclenchant l'action collective de résistance, d'insubordination. Daniel Bensaïd aimait à citer ce texte de Charles Péguy sur le 14 juillet 1789, qui

explique que « nul n'était commandé pour prendre la Bastille. Nul n'était requis[7] ». En ajoutant cette évidence : « Pourtant ils l'ont prise[8]. »

Écoutons Riccardo Petrella :

« Le nouveau discours livré chaque jour dans toutes les langues par les médias de tous les pays nous dit que la mondialisation actuelle est désormais une contrainte de base fondamentale, inévitable, irrésistible, contre laquelle personne ne peut et ne saurait lutter. La mondialisation renforcerait et accentuerait à une échelle jamais égalée jusqu'à présent la plupart des défis politiques, économiques, sociaux et culturels auxquels seraient confrontées les sociétés humaines. […]

Dès lors, selon le discours dominant, le mot clé est "adaptation". Il faut – dit-on – s'adapter à la mondialisation. Ceux qui ne s'adaptent pas seront éliminés. La survie de chacun passe par une adaptation efficace[9]. »

Eh bien, il y a celles et ceux qui ne s'adaptent pas, qui récusent la soumission, qui revendiquent leur liberté et veulent abattre l'ordre aberrant du monde. Ils lui opposent l'espérance en une terre de justice, de bonheur pour tous les hommes.

Loin d'être éliminés, ils voient, jour après jour, grandir leur nombre et s'amplifier leur voix.

Le front du refus, cet invisible parti de la nuit, cette fraternité des êtres en rupture, réunit aujourd'hui des milliers et des milliers d'hommes et de femmes d'Occident, d'Orient, du Nord et du Sud, qui ne supportent plus l'unité négative du monde, un ordre qui présente comme naturelle, universelle et nécessaire la richesse de quelques-uns quand dépérit le plus grand nombre. Opposant à cet ordre une critique radicale, ils incarnent le désir du tout-autre, le rêve éveillé, l'utopie positive, l'eschatologie d'un monde voué à la justice.

Ce front tient un langage. C'est celui de la dissidence individuelle et collective, un langage fractionné. Sa critique est plus radicale aujourd'hui qu'aucune des idéologies formalisées. Car, elle ne vise pas à prendre le pouvoir, mais à détruire tout pouvoir que des hommes exercent sur d'autres hommes.

Une conviction prométhéenne anime les combattants du front du refus. Comme les « vieux marxistes allemands », ils affirment qu'il n'est pas de « fin de l'histoire », que la pratique humaine est le seul sujet de l'histoire, et que, tant qu'il y aura des hommes, ils tenteront de transformer en réalité sociale des pans toujours nouveaux de la nature non encore médiatisée. Le but ultime des militants de la société civile est de transformer en « conscience » le plus de monde possible, de soumettre à la raison solidaire un nombre maximal de

conduites sociales, économiques et politiques.

Au fur et à mesure qu'elle se produit, l'histoire révèle un sens. Sa progression produit une connaissance graduelle, objectivement juste du monde et des hommes. Écoutons Jean Jaurès : « La route est bordée de cadavres, mais elle mène à la justice[10]. » L'histoire est donc vectorielle. Elle va quelque part. Son but ultime, qu'elle atteint par paliers – mais chaque palier, à tout instant, peut s'effondrer sous l'action de la démence ou de la trahison –, est l'établissement d'une société solidaire, l'humanisation de l'homme, l'épanouissement de toutes ses capacités créatrices, de son aptitude au bonheur, de ses dons d'amour, en bref, de sa liberté.

Ce sens de l'histoire, cette raison objective, cette eschatologie s'incarnent dans les mouvements sociaux de la nouvelle société civile planétaire.

Ernesto Che Guevara écrit cette prophétie : « Les murs les plus puissants s'effondrent par des fissures[11]. »

À l'heure actuelle, partout, des fissures apparaissent. Elles se multiplient, s'agrandissent. L'ordre du monde vacille. Parmi les myriades de combats de résistance qui se déroulent chaque jour et chaque nuit, sur chacun des cinq continents, je choisis deux exemples. Ils témoignent de la vitalité et de l'efficacité de la nouvelle résistance comme de la raison solidaire qui l'inspire, nourrie des connaissances de ses devanciers dans la lutte.

Le Bangladesh est un pays d'une beauté inouïe. Plus de 150 millions de Bangladais, pour la plupart musulmans, l'habitent. Sur les 116 000 km^2 de son territoire – situé entre les contreforts de l'Himalaya et le golfe du Bengale – s'étendent des collines et des vallons d'un vert intense, des marais grouillant de reptiles, des forêts de mangroves et les interminables plaines du delta, au ras de l'eau, que recouvrent à chaque mousson estivale les crues tumultueuses du Gange et du Brahmapoutre.

À la veille de ma première mission pour l'ONU au Bangladesh, l'ambassadeur bangladais à Genève, Toufik Ali, un homme discret, amical, mais inquiet, m'avertit : *« You will see people everywhere all the time, you will never be alone »* (« Vous verrez des gens partout, tout le temps, vous ne serez jamais seul »). En effet, où qu'on aille dans le pays, des mégalopoles grouillantes aux campagnes les plus reculées, et où que se porte le regard, il y a du monde. Des

femmes, des jeunes filles au teint mat, aux traits fins, aux sourires lumineux et pudiques, portant avec élégance de fins saris de coton colorés ; de sorte que, en se promenant, le visiteur, dans cette foule, a l'impression de se mouvoir dans un océan de fleurs. Les hommes, les jeunes gens, poussant leurs bicyclettes, sourires sympathiques sur les lèvres, sont presque tous vêtus de longues chemises de coton blanc, soigneusement lavées, même si la plupart montrent maintes reprises et rapiéçages. Ces hommes portent avec fierté ces loques impeccablement repassées.

Avec 1 047 habitants au km^2, le Bangladesh est le grand pays le plus densément peuplé du monde. Or, jamais, à aucun moment, je ne me suis senti oppressé, étouffé, emprisonné par la foule (comme je l'ai été, par exemple, dans le métro à multiples niveaux souterrains de Tokyo). Les Bengali sont un peuple discret, élégant, chaleureux.

Or le Bangladesh est aussi le troisième pays le plus pauvre du monde (*Human development index*), si l'on en croit le PNUD (Programme des Nations unies pour le développement). La plupart de ses paysans sont des sans-terre. La corruption de sa classe dirigeante est abyssale.

La sous-alimentation permanente fait dans la population les ravages les plus épouvantables. La moitié d'entre elle, soit 75 millions de personnes, n'a pas accès à une nourriture suffisante. Un tiers de la population doit tenter de survivre avec moins de 1 dollar US par jour. Une majorité d'hommes, de femmes et d'enfants sont gravement affectés par le manque de micronutriments. Or c'est notamment par l'absence de micronutriments (minéraux et vitamines) que se manifestent la malnutrition et la sous-alimentation. La plupart des femmes bangladaises endurent une existence précaire, marquée par la discrimination. En famille, les femmes et les filles mangent en dernier. Ce qui signifie qu'elles ont souvent faim.

L'eau polluée tue autant que le manque de nourriture. S'écoulant des gorges granitiques des massifs de l'Himalaya, les eaux des multiples affluents des grands fleuves du Bengale sont chargés d'arsenic. L'Organisation mondiale de la santé (OMS) a examiné 64 districts du pays. Dans 59 d'entre eux, des puits contenant de l'arsenic ont été décelés.

Tous les étés, des moussons violentes s'abattent sur le Bangladesh. La barrière de l'Himalaya nourrit les multiples affluents des grands fleuves qui, lorsqu'ils entrent en crue avec des débits colossaux, arrachent arbres et maisons, détruisent digues, barrages et ponts, recouvrent d'une eau brune, turbulente, chargée de limon, des centaines de milliers d'hectares de terres agricoles, détruisent les

récoltes et ravagent les quartiers riverains des villes. Les *sand bancks* (affleurements de sable) au milieu des fleuves, où vivent des centaines de milliers de personnes, sont alors balayés. Autour des huttes, construites sur des promontoires, les flots grondent. Certaines années, lorsque la mousson est particulièrement virulente et souvent conjuguée avec des cyclones et des grandes marées, tout le delta est inondé et 70 % du Bangladesh se retrouve sous l'eau.

Ce sont les femmes et les jeunes filles qui sont les plus durement frappées par la misère et l'humiliation. Mais ce sont aussi elles qui, le plus souvent, assurent la survie matérielle des familles. Avec quatre ou cinq compagnes d'infortune, les mères et les jeunes filles s'entassent, par exemple, dans l'unique pièce de telle hutte du Gulshan, l'un des pires bidonvilles (800 000 habitants) de Dacca, avant d'aller travailler à l'usine.

Malgré la discrimination qu'elles subissent dans leur famille, elles sont souvent dotées de fortes personnalités. Émancipées, les femmes bangladaises sont prêtes à tous les sacrifices pour faire vivre les leurs.

Je n'oublierai jamais ces casernes de béton gris de dix ou douze étages, aux carreaux cassés, au mobilier crasseux, aux escaliers en colimaçon branlants, qui défigurent les banlieues sud et est de la capitale. Vingt-quatre heures sur vingt-quatre, les cohortes d'esclaves se succèdent devant les machines à coudre. Le Bangladesh est le deuxième plus grand pourvoyeur de produits textiles du monde pour les grandes marques mondiales, après la Chine. Il compte environ 6 000 usines d'habillement. Ces usines sont la propriété d'hommes d'affaires indiens, bangladais, taïwanais, sud-coréens, dont beaucoup sont de véritables vautours. Les esclaves coupent et cousent des jeans, des vestes, des pantalons, des chemises, des t-shirts, des sous-vêtements, fabriquent des chaussures et des ballons de football pour les plus grandes marques mondiales occidentales, telles que Nike, Adidas, Levi's, Converse, Zara, H&M, Benetton, Marks & Spencer, Calvin Klein, Carrefour, *etc.*

Les sociétés transcontinentales privées de l'habillement et leurs sous-traitants asiatiques au Bangladesh réalisent des profits astronomiques. L'ONG suisse « Déclaration de Berne » analyse l'évolution des prix et de la plus-value produite par ces esclaves. Un jean de la marque Spectrum-Sweater est ainsi vendu rue du Rhône, à Genève, 66 francs suisses, soit environ 54 euros. De cette somme, la couturière bangladaise touche en moyenne 25 centimes d'euros.

En 2014, le salaire minimum légal atteignait au Bangladesh 51 euros par mois. Selon la Fédération syndicale Asia Floor Wage Alliance, il faudrait un salaire mensuel de 272 euros pour assurer le minimum vital d'une famille de quatre

personnes.

Dans la nuit du 24 avril 2013, dans la banlieue orientale de Dacca, un immeuble de dix étages, le Rana Plaza, s'est effondré. 1 138 personnes de tous âges, principalement des femmes, ont perdu la vie. Des décombres, les sauveteurs ont retiré, en plus des morts, plus de 2 500 personnes, la plupart grièvement blessées. Le propriétaire du Rana Plaza est un homme d'affaires bangladais, sous-traitant de grandes marques occidentales de l'habillement. Sans autorisation de construire, il avait ajouté deux étages à son immeuble vétuste, dont les murs porteurs étaient lézardés de fissures. La veille de la tragédie, des fissures plus grandes étaient apparues. Plusieurs femmes avaient refusé de monter dans les étages. Le propriétaire les avait alors menacées de ne pas leur payer leur salaire du mois. Les femmes avaient fini par rejoindre leur poste de travail. Beaucoup trouvèrent la mort cette nuit-là, de nombreuses autres resteront mutilées à vie.

La tragédie du Rana Plaza est loin d'être isolée. Périodiquement, des travailleuses du textile sont victimes d'accidents. Exemple : le 11 avril 2005, à Dacca, la fabrique de pulls de huit étages en béton armé appartenant à la société Spectrum Sweater s'effondra sur l'équipe de nuit. Le bâtiment, qui comportait initialement trois étages, avait été surélevé de cinq étages supplémentaires au mépris des normes de sécurité. Le gouvernement refusa de donner le nombre des victimes. Les ONG occidentales et l'International Garment Workers Union évaluèrent les morts à plusieurs centaines et les blessés graves (amputés, etc.) à plusieurs milliers. Spectrum Sweater licencia tous les survivants, sans verser un centime d'indemnité ni aux familles des victimes, ni aux survivants. Quelque 3 000 ouvriers (dont 90 % de femmes) perdirent leur emploi dans la tragédie. Quant aux propriétaires, nul ne les inquiéta.

La tragédie du Rana Plaza a été la tragédie de trop. Cette fois-ci, la société civile internationale s'est mobilisée. Conduites par des organisations non gouvernementales occidentales et des mouvements sociaux puissants – tels Clean Clothes Campaign, Partnership for Development and Justice, Netz Bangladesh, la Fédération internationale des travailleurs du textile –, une coalition mondiale s'est formée. Son nom : Coalition No Blood on my Clothes (« Pas de sang sur mes vêtements »). Elle met désormais sous pression les principales sociétés transcontinentales commanditaires des sous-traitants. La coalition exige notamment des conditions de travail décentes pour les femmes bangladaises, un doublement du salaire minimum d'ici fin 2015, la sécurité et des inspections internationales régulières des bâtiments, des indemnités pour les familles des victimes de l'effondrement du Rana Plaza et pour les survivants

mutilés, la condamnation pénale des propriétaires de l'immeuble. La coalition demande aux commanditaires de signer avec elle un accord (le « Bangladesh Accord »). Celui-ci comporte un article particulièrement important concernant la liberté syndicale. Jusqu'ici, la plupart des sous-traitants faisaient régner dans leurs usines la terreur et l'arbitraire et bannissaient les syndicats. Au Bangladesh, seulement 1 % des couturières et couturiers sont syndiqués.

En septembre 2013, des dizaines de milliers de travailleurs et de travailleuses de l'habillement bangladais sont descendus dans les rues, érigeant des barrages, occupant les usines et réclamant que le salaire mensuel fût porté à 104 dollars US.

Une année après la tragédie, la bataille entre la société civile internationale et les sociétés commanditaires s'intensifie. Des victoires partielles ont déjà été obtenues. Cent cinquante accords ont été signés en mai 2014.

Aux États-Unis, au Canada, en Australie, en Italie, en Allemagne, etc., les campagnes de presse dénonçant la responsabilité des commanditaires, plusieurs « grèves » de consommateurs, des sit-in prolongés et des blocus physiques de magasins vendant des vêtement fabriqués au Bangladesh, ont porté leurs fruits.

Une marque mondiale de l'habillement, aussi célèbre qu'elle soit et aussi habile que soit sa communication, dépend pour survivre du prestige dont elle jouit dans l'opinion. Sur un marché mondial extraordinairement concurrentiel, perdre sa crédibilité, en l'occurrence morale, est mortel pour n'importe quelle entreprise, fût-elle la plus puissante. Adidas, Nike, Zara, Benetton, etc., ont fini par céder, signant l'accord avec la coalition. C'est ainsi que les premières indemnités ont été versées en mars 2014. Une seule grande chaîne a refusé jusqu'ici toute responsabilité : la chaîne de discount allemande Kik. Coalition No Blood on my Clothes envisage de porter plainte contre elle devant la justice allemande pour « meurtre par négligence[12] ».

Niant toute responsabilité, les propriétaires du Rana Plaza se sont réfugiés en Inde au lendemain de la catastrophe. Sous la pression de l'opinion publique internationale, alertée par la coalition, la justice bangladaise a dû demander leur extradition. Leur procès s'est ouvert devant la cour pénale (Criminal Court) de Dacca en mai 2014.

Une autre bataille opposant la raison solidaire à la rationalité du capital financier est en cours à l'échelle mondiale : celle qui se mène aux Nations unies pour l'adoption d'une convention internationale protégeant les droits des

paysans.

Depuis la nuit des temps, les populations paysannes sont au cœur de la guerre contre la misère et la faim. Pour au moins deux raisons : d'une part, ce sont elles qui produisent la subsistance des hommes sur la planète ; d'autre part – et paradoxalement –, ce sont les paysans et leurs familles qui fournissent, et de loin, le contingent le plus vaste de miséreux et d'affamés.

La misère et la faim sont aujourd'hui encore essentiellement un problème rural. Regardons les chiffres : sur la foule martyre des êtres humains (près d'un milliard) qui, selon la FAO, souffrent de sous-alimentation permanente et grave, 75 % vivent à la campagne.

La situation des travailleurs ruraux et de leurs familles s'est encore considérablement aggravée depuis 2008. Le banditisme bancaire international ayant ruiné les marchés financiers, les grands prédateurs – les *hedge funds*, les banques multinationales, etc. – ont migré, on l'a dit, du côté des bourses de matières premières. En spéculant sur le pétrole, les minerais, mais aussi et surtout sur les matières premières agricoles, ils réalisent depuis lors des profits astronomiques. Or le riz, le blé et le maïs sont les aliments de base de l'humanité, dont ils couvrent, en temps normal, 75 % des besoins. En cinq ans, les prix du marché mondial du riz, du maïs et du blé ont fortement varié, au gré des spéculations, mais leur évolution est nettement ascendante. Depuis 2008, le prix de la tonne de blé meunier a doublé, le maïs a augmenté de 31,9 %, le riz de 37 %. Et cela malgré des récoltes (par exemple de riz) en constante augmentation ces dernières années[13].

L'explosion des prix mondiaux des matières premières agricoles a eu une conséquence inattendue : la ruée des spéculateurs sur les terres agricoles des pays de l'hémisphère Sud. Selon la Banque mondiale, en 2012, 41 millions d'hectares ont ainsi été acquis en Afrique subsaharienne par des *hedge funds*, des grandes banques et autres « investisseurs étrangers ». Et le mouvement s'accélère. L'acquisition s'opère de façons variées : locations à prix risibles pour 99 ans, achats ou transferts de propriété quasiment gratuits au terme de manœuvres fondées sur la corruption.

L'un de mes livres, *Destruction massive. Géopolitique de la faim*, a paru en 2011[14]. Il a été traduit dans plusieurs langues et j'ai fait, à son propos, dans différentes villes d'Europe, d'Amérique et d'Afrique, un certain nombre de conférences. En septembre 2011, je me suis, par exemple, retrouvé au *Litteraturhuset* (Maison de la littérature) d'Oslo, à l'invitation du ministre des Affaires étrangères norvégien. À la fin de mon intervention, au fond de la salle,

une main s'est levée. On m'a posé la question suivante : « Comment se fait-il que nous puissions acheter, ici à Oslo, des pommes de terre saoudiennes ? » J'ai répondu : « Vous devez faire erreur. Il ne pousse pas de pommes de terre en Arabie saoudite ». Le lendemain matin, devant l'hôtel Bristol, cinq syndicalistes, deux hommes et trois femmes, m'attendaient pour me conduire dans les grands magasins. J'y découvris, en effet, des pyramides de pommes de terre, luisantes, grosses comme des œufs d'autruche, avec la mention *« Saoudi Arabian potatoes »*[15]. Rentré à Genève, je consultai mes collaborateurs, qui élucidèrent sans peine l'énigme. À Gambela, au sud du Sidamo (Éthiopie), dans les terres basses bordant la frontière soudanaise, Sheikh Mohammed Hussein Al Amoudi et sa Saudi Star Agricultural Development Company détiennent plus de 150 000 hectares de terres arables. Ils paient au gouvernement éthiopien une location annuelle de 30 birrs (à peu près 1 euro) par hectare. Les paysans Nuer ont été chassés par l'armée. Où ? Sans doute vers les sordides bidonvilles d'Addis-Abeba. Sur leurs terres, des migrants en provenance du Sri Lanka produisent maintenant des roses et des pommes de terre qu'Al Amoudi exporte vers les pays à fort pouvoir d'achat. Vers la Norvège, par exemple.

Via Campesina est un mouvement mondial qui réunit des organisations de paysans, de métayers, de petits et moyens fermiers, de femmes rurales, d'ouvriers agricoles, de pêcheurs, d'éleveurs, de migrants et de communautés agraires autonomes d'Afrique, d'Asie, d'Amérique et d'Europe. L'organisation a vu le jour en 1993[16]. Elle se définit comme autonome, pluraliste et indépendante de toute obédience politique. Une Commission de coordination internationale (CCI) de dix-huit membres représente, à raison de deux membres par région (un homme et une femme), les organisations agricoles et paysannes de neuf régions du monde : Europe, Asie de l'Est et du Sud-Est, Asie du Sud, Amérique du Nord, Caraïbes, Amérique centrale, Amérique du Sud, Afrique 1 (australe et de l'Est), Afrique 2 (de l'Ouest). La CCI est le lien le plus important entre les différentes organisations paysannes.

Les Congrès bisannuels du mouvement définissent la stratégie, la Commission coordonne les luttes sur les cinq continents et le Secrétariat général assure la communication au quotidien entre les différents syndicats et mouvements, locaux régionaux et nationaux. Ces organisations, issues de soixante-dix pays, dont les membres sont au total plus de 200 millions, composent Via Campesina. Son Secrétariat général est tournant. Il est actuellement dirigé à partir de Harare (Zimbabwe) par une forte femme, autoritaire, chaleureuse et joyeuse, Elizabeth Mpofu.

Je me souviens avec affection de son prédécesseur, Henry Saraghi, un homme râblé, le visage marqué de cicatrices, les yeux rieurs, la peau sombre. Un paysan indonésien, cofondateur de la puissante FSPI (Federasi Serikat Petani Indonesia). Comme nombre de ses camarades, c'est un miraculé : un survivant des cachots de torture et des commandos d'exécution des généraux indonésiens au service des propriétaires latifundiaires. Saraghi et les siens sont le sel de la terre.

D'autres grands mouvements paysans, par exemple la FIMARC (Fédération internationale des Mouvements d'adultes ruraux catholiques), organisation plus ancienne, née en 1964, et comptant aujourd'hui quelque 3 millions de membres, sont alliés à Via Campesina.

Sur tous les continents, et depuis toujours, les paysans se battent pour leur terre, pour leur identité, pour leur survie. C'est en 1992, à l'initiative des dirigeants du MST (Movimento dos trabalhadores rurais sem terra – Mouvement des travailleurs ruraux sans-terre) du Brésil et de leaders paysans français, tel José Bové, que les premiers contacts internationaux entre mouvements ont été pris. L'apparition de Via Campesina sur la scène internationale remonte à juin 2002. À Rome se tenait le Sommet mondial de l'alimentation convoqué par la FAO (*Food and agriculture organization*, Organisation pour l'alimentation et l'agriculture des Nations unies). Les chefs d'État et de gouvernement présents y ratifièrent la stratégie agricole néolibérale de l'OMC, reprise par la FAO. Cette stratégie postule la totale liberté du commerce mondial des denrées alimentaires. Tout aliment doit être produit là où les coûts sont les plus bas, puis exporté dans les pays consommateurs. C'est ainsi qu'aujourd'hui le Sénégal importe près de 70 % de sa nourriture, surtout du riz, de Thaïlande et du Vietnam, et consacre ses meilleures terres à la production d'arachides destinées à l'industrie française des huiles végétales. Le Mali exporte du coton et importe une grande partie de son riz. Ces situations absurdes ne manquent pas.

Du fait de l'explosion des prix due à la spéculation boursière, la stratégie de l'OMC provoque famine et malnutrition massives dans maints pays, notamment africains. En 2013, les cinquante-quatre pays du continent ont importé pour 24 milliards de dollars US de nourriture. Mais plusieurs d'entre eux n'ont pas les moyens financiers nécessaires pour assurer des importations suffisantes et abandonnent une partie de leur population à l'agonie.

Contre cette conception néolibérale des échanges agricoles, Via Campesina a mobilisé l'ensemble des mouvements paysans. Elle tente d'imposer la reconnaissance du principe de *souveraineté alimentaire*, autrement dit le droit de chaque pays de se nourrir lui-même et le droit de protéger ses paysans, leurs

terres, leurs intrants (engrais minéraux et animaux), leurs semences, leurs eaux, la biodiversité. À cette fin, Via Campesina a proposé à l'ONU l'élaboration d'une convention internationale.

Henry Saragih et les siens se sont assurés des soutiens au sein de plusieurs gouvernements : en Bolivie, au Venezuela, en Algérie, en Afrique du Sud, à Cuba. Ces États ont porté leurs revendications devant le Conseil des droits de l'homme des Nations unies.

Les sociétés transcontinentales privées des semences, des intrants et du commerce alimentaire (Monsanto, Cargill, Continental, Dreyfus, Bunge, etc.), soutenues par les *hedges funds*, ont organisé une réplique virulente et exercé toutes les pressions possibles sur les gouvernements occidentaux. Ceux-ci combattent aujourd'hui le projet de convention.

Un des points les plus contestés – outre la protection de la biodiversité, et donc le choix des semences – porte sur la fixation du for judiciaire en cas de conflits entre les « investisseurs étrangers » et les paysans locaux spoliés.

Vincent Bolloré est un ami intime du président du Bénin, Boni Yayi. En vertu de contrats assez opaques, Bolloré a obtenu des concessions de plusieurs dizaines de milliers d'hectares de palmiers à huile au Bénin. Mais Nestor Mahinou et ses camarades du syndicat Synergie paysanne veillent à défendre les petits paysans béninois qui se disent spoliés. Au Cameroun, Alexandre Vilgrain est un intime du chef d'État, Paul Biya. La société de Vilgrain, SOMDIAA SA (Société d'organisation de management et de développement des industries alimentaires et agricoles), a conclu avec l'État camerounais un contrat de location d'une durée de 99 ans, portant sur 11 000 hectares de terres fertiles. Nouvelles protestations de paysans.

Les syndicalistes paysans du Bénin et du Cameroun ont mené de longs combats judiciaires devant les tribunaux de leurs pays respectifs pour faire annuler ces contrats. Ils sont soutenus financièrement par la puissante IUF (International Union of Food[17]) et conseillés dans leurs démarches par l'énergique et très compétente Sue Longley, chargée à l'IUF de l'assistance juridique aux travailleurs de l'agriculture et des plantations. Mais l'indépendance de la justice est une notion largement inconnue dans les deux pays concernés. Les syndicalistes béninois et camerounais ont été déboutés.

L'article de la convention qui assure aux paysans spoliés (et aux syndicats qui les défendent) le droit au for étranger est donc d'une importance cruciale. Le for étranger est celui du pays d'origine du prédateur. Dans le cas de Bolloré et de Vilgrain, la France.

À l'été 2014, la bataille diplomatique est en cours pour l'adoption ou le rejet du projet de convention par le Conseil des droits de l'homme. Un *interstate working group* (groupe de travail composé d'États-membres du Conseil des droits de l'homme), présidé par Angélica Navarro Llanos, ambassadrice de Bolivie auprès des Nations unies à Genève, tente actuellement de négocier des solutions de compromis avec les États-Unis, le Japon, le Canada, l'Australie et l'Allemagne en vue de l'adoption des nouvelles normes attendues.

Mais déjà la société civile internationale, mobilisée par Via Campesina, a obtenu des résultats inespérés. En voici plusieurs exemples.

Numéro un mondial de l'agrochimie, Syngeta est le deuxième producteur de semences et de pesticides du monde. Son siège est à Bâle. Au parlement helvétique, dans la presse, Syngeta dispose de complices efficaces. Durant les années 2012-2013, les diplomates suisses se sont donc battus contre la convention. Puis un changement radical est intervenu : le syndicat Uniterre, en alliance avec les Églises protestantes et catholiques, quelques rares députés indépendants de l'oligarchie et des mouvements de solidarité, a contraint le gouvernement à changer de stratégie. Désormais, le gouvernement suisse soutient les droits des paysans, leur refus des semences trangéniques, leur droit au for judiciaire étranger. En avril 2014, le ministère des Affaires étrangères suisse a même financé, à Genève, un séminaire international d'experts venus du monde entier, destiné à populariser et à renforcer les thèses de Via Campesina.

En France, c'est la Confédération paysanne de José Bové, membre de Via Campesina, qui est sur le point de briser l'opposition du Quai d'Orsay. L'Allemagne, longtemps hostile, est également en train de changer de position. Flavio Valente, secrétaire général de FIAN (Food International Action Network), et son prédécesseur Michael Windfuhr ont réussi à mobiliser une coalition nationale efficace afin de neutraliser les pressions de Bayer et autres géants allemands de l'agrochimie sur le gouvernement Merkel.

Le combat est loin d'être gagné. Mais déjà, dans les pays occidentaux, la nouvelle société civile planétaire et sa raison solidaire l'emportent victorieusement, à l'occasion, face à la rationalité du capital financier globalisé, apportant l'espérance à des centaines de millions de familles paysannes à travers le monde.

« Connaître l'ennemi, combattre l'ennemi », telle est l'injonction de Jean-Paul Sartre.

À chaque instant de sa pratique, chacun et chacune de nous doit clairement

choisir son camp. L'ennemi principal des hommes est aujourd'hui la dictature mondiale des oligarchies du capital financier globalisé et l'ordre absurde qu'elle impose à la planète, avec son cortège d'humiliés, d'affamés, de vies fracassées.

L'effort des intellectuels ne sert aujourd'hui à rien s'il n'est pas capable non seulement de faire connaître cet ennemi, mais encore de contribuer à donner aux hommes le pouvoir de le combattre et d'en triompher.

Ce livre contient donc des armes.

Dans l'édifice de l'oppression, des fissures apparaissent. En Europe du Sud, en France, en Allemagne, des mouvements sociaux de résistance et de contestation radicales surgissent et se coalisent. Sur les cinq continents, la nouvelle société civile planétaire est à l'œuvre. L'impératif moral l'anime. Mais aussi la colère, la rage devant le chaos du monde. Écoutons Victor Hugo : « La colère emporte l'émeute comme le vent emporte le feu[18]. »

Au Sud et au Nord, à l'Est et à l'Ouest, les vents se lèvent. La révolte est proche.

Les fronts du refus portent l'espoir du peuple. De ces fronts, chacun de nous et tous ensemble nous devons être les constructeurs.

Pablo Neruda dit cette espérance :

Vous allez voir combien nous sommes et comptons.
Vous allez voir combien nous sommes et serons.

Nous sommes l'argent pur de la planète,
Le véritable minerai de l'homme.
Nous incarnons la mer qui ne cesse jamais,
Le rempart de l'espoir.
Une minute d'ombre ne nous rend point aveugles
Et aucune agonie ne nous fera mourir[19].

Notes

1. *Poèmes, 1930-1933*, op. cit.

2. L’impératif catégorique, énoncé pour la première fois dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), est au cœur de la philosophie morale d’Emmanuel Kant.

3. Theodor W. Adorno, *Minima moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, *op. cit.*

4. Citation de la poétesse nicaraguayenne et militante sandiniste Gioconda Belli.

5. Max Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, trad. Claude Maillard et Sibylle Muller, Paris, Gallimard, 1974.

6. Shakespeare, *Macbeth*, acte V, scène 5.

7. Charles Péguy, *Œuvres en prose. 1909-1914*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1961, p. 180.

8. Daniel Bensaïd, *Tout est encore possible. Entretiens avec Fred Hilgemann*, Paris, La Fabrique, 2010, p. 14.

9. Riccardo Petrella, *Écueils de la mondialisation. Urgence d’un nouveau contrat social*, Montréal, Éditions Fides, « Les Grandes conférences », 1997, p. 7.

10. *L’Humanité*, 21 janvier 1914.

11. Ernesto Che Guevara, *Souvenirs de la guerre révolutionnaire*. *Écrits I*, « Cahiers libres » 94-95, Paris, Maspero, 1967.

12. Revue *Medico International*, mai 2014.

13. La Chine, principal producteur de riz du monde, a récolté en 2013 plus de 200 millions de tonnes, l’Inde, deuxième producteur avant l’Indonésie, 155 millions de tonnes.

14. *Op. cit.*

15. Une loi norvégienne oblige les commerçants à indiquer, en norvégien et en anglais, la provenance de leurs marchandises.

16. Pour l’histoire du mouvement, voir Annette Aurélie Desmarais, « Via Campesina », in *Une alternative paysanne à la mondialisation néolibérale*, Genève, Éditions Centre Europe-Tiers-monde (CETIM), 2002.

17. L’IUF a son siège mondial à Genève. Son nom complet est : International Union of Food, Agriculture, Hotel, Restaurant, Catering, Tobacco and Allied Workers Association.

18. *Les Misérables*, 1862.

19. *Mémorial de l’Île noire*, *op. cit.*

Remerciements

Ce livre n’aurait jamais vu le jour sans la collaboration intense, les critiques impitoyables d’Erica Deuber Ziegler. Olivier Bétourné, président des Éditions du Seuil, l’a voulu et l’a accompagné, dans chacune des étapes de son élaboration, de ses conseils, de son érudition et de son amitié. Cécile Videcoq et Catherine Camelot m’ont apporté leur assistance précieuse. Sandra Kergraisse et Erwan Denis m’ont fait bénéficier de leurs compétences. Je leur dois à tous et toutes une gratitude profonde.

Ouvrages de Jean Ziegler

La Contre-révolution en Afrique
Payot, 1963 (épuisé)

Sociologie de la nouvelle Afrique
Gallimard, « Idées », 1964 (épuisé)

Sociologie et contestation

Essai sur la société mythique
Gallimard, « Idées », 1969

Le Pouvoir africain
Seuil, « Esprit », 1971
et « Points Essais », n° 101, 1979

Les Vivants et la Mort

Essai de sociologie
Seuil, « Esprit », 1975
et « Points », 1980
et nouvelle édition, « Points Essais », n° 90, 1978

Une Suisse au-dessus de tout soupçon
(en collaboration avec Délia Castelnuovo-Frigessi
Heinz Hollenstein, Rudolph H. Strahm)
Seuil, « Combats », 1976
et « Points Actuels », n° A16, 1977

Main basse sur l'Afrique
Seuil, « Combats », 1978
et nouvelle édition revue et augmentée, « Points Actuels », n° A36, 1980

Les Rebelles : contre l'ordre du monde

Mouvements armés de libération nationale du Tiers-Monde
Seuil, « L'Histoire immédiate », 1983
et « Points Politique », n° Po 126, 1985

Vive le pouvoir !

Ou les Délices de la raison d'État
Seuil, 1985

La Victoire des vaincus

Oppression et résistance culturelle
Seuil, « L'Histoire immédiate », 1988
et « Points Actuels », n° A107, 1991

La Suisse lave plus blanc
Seuil, 1990

Le Bonheur d'être suisse
Seuil et Fayard, 1993
et « Points Actuels », n° A152, 1994

Il s'agit de ne pas se rendre
(en collaboration avec Régis Debray)
Arléa, 1994

L'Or du Maniéma
Seuil, 1996
et Éditions Points, « Points », n° P2704, 2011

La Suisse, l'Or et les Morts
Seuil, 1997
et « Points Histoire », n° 405, 2008

Les Seigneurs du crime

Les nouvelles mafias contre la démocratie
(en collaboration avec Uwe Mühlhoff)
Seuil, « L'Histoire immédiate », 1998
et « Points Essais », n° 559, 2006

La faim dans le monde expliquée à mon fils
Seuil, 1999

Les Nouveaux Maîtres du monde

Et ceux qui leur résistent
Fayard, 2002
Seuil, « Points Essais », n° 560, 2013

Le Droit à l'alimentation
(en collaboration avec Sally-Anne Way et Christophe Golay)
Mille et une nuits, 2003

L'Empire de la honte
Fayard, 2005
Le Livre de poche, 2007

La Haine de l'Occident
Albin Michel, 2008
et Le Livre de poche, 2011

Destruction massive

Géopolitique de la faim
Seuil, 2011
Éditions Points, « Points », n° P2879, 2012